حاشية تفسير قاضي بيضاوي لمحمد امين رحمه الله عليه

روح الروح تذكر وتؤنث والجمع الارواح ويسمى القرآن روحا وكذلك جبرئيل
وعيسى عليهما السلام وزعم ابو الخطاب انه سمع من العرب من يقول في النسبة الى
الملائكة والجن روحاني بضم الراء والجمع روحانيون وزعم ابو عبيدة ان
العرب تقول لكل شيء فيه روح ومكان روحاني بالفتح اي طيب والريح
واحدة الرياح والارياح وقد يجمع على الرواح لان اصلها الواو وانما حدثت
بالياء لانكسار ما قبلها فاذا رجعوا الى الفتح عادت الى الواو كقولك
اروح الماء وتروحت بالمروحة ويقال ريح وريحة كما يقال دار ودارة
ورياح حي من يربوع والرياح بالفتح الخمر وقال كان مكاكي الجو غدية
نشاوى تساقوا بالرياح المفلفل وقد يكون الريح بمعنى الغلبة والقوة
قال الشاعر انتظران قليلا ريث غفلتهم او تعدوان فان الريح للعادي
ومنه قوله تعالى وتذهب ريحكم
والروح الراحة من
الاستراحة

من الجوهري

هذا تفسير شريف صدر الدين زاده افندى

بسم الله الرحمن الرحيم

رب اشرح لى صدرى ويسر لى امرى وتمم بالخير الحمد لله الذى شرح
صدرهن تأدب ورفع قدرهن تأهل للعلم وتأهب وجعل من تدرع
لباس الفضل وتدرب ومحمل من ترقى الى غاية ما ترقب والصلوة
على محمد المبعوث الى كافة الورى ليذهب عنهم الرجس ويطهرهم تطهيرا
فما آتوه بمثل الاجارهم بالحق واحسن تفسيرا وعلى آله واصحابه الذين
سلكوا سبيله وباينوا لو تبديلا وتشابه عليهم ردوه الى الله والرسول وما
اولوا ايا ويلا وبعد فيقول العبد الجانى محمد امين بن صدر الدين النزولى
شرح الله صدره واعلى قدره ان تذكرة فنى شاد ذكره علقتها على تفسير القاضى
المعترف بعلو شانه الدانى والقاضى قال كتابه يتجلى عن منصة عباراته
عرائس التحقيق وتلالأت مطالع اشاراته انوار نفائس التدقيق ولما
ما استهتر به الفضلاء من الخلاق واضحت همتهم نحو حلة ممتدة الاعناق فانى
وان لم اكن معدودا فى جملتهم لكن احببت صحبة الخيران احشر فى زمرتهم
واغترف من بحرهم العذب فلا ارضى من كاس الكرام نصيب فرأيت انا اشرح
فيه ناويا ان افصل مجملاته وابين معضلاته حسب ما قاد فى
ما حصلته من سابر العلوم المنهوم بمجرد التهم اذ يقدر الكد يكسب المعانى
من طلب العلما فقد سهر الليالى ولم ال جهدا فى تبيين ملحوظاته ووقع ما اورد
على موراته ولا يهتدى اليه والترم نقل الاقوال وتكثير العلل والقال وتوفير
الاعتراض والجدال خلق الله للحرب رجالا وللعلم رجالا فلمثل هذا فليعمل
العاملون وفى ذلك فليتنافس المتنافسون فاقول وبالله التوفيق
وبيده ازمة التحقيق سلك المص طريقة الاخبار عملا بما ورد فى الاخبار
فافتتح كتابه بعد التمن بالتسمية بالتحميد مقتبسا من القرآن المجيد فقال الحمد لله
الذى نزل الفرقان وسيجى بيان معنى الحمد ومعنى لام التعريف وتحقيق
لفظة الجلالة فكن بالمرصاد واما التنزيل فالمشهور انه تحريك من اعلى
الى اسفل تدريجا بخلاف الانزال فانه اعم من ان يكون تدريجا كقوله تعالى
انا انزلنا اليك الكتاب بالحق الآية او دفعة كقوله تعالى انا انزلناه فى ليلة القدر
الآية لكن يخدش هذا الفرق قوله تعالى ان نشأ ننزل عليهم من السماء آية
الآية ان يتجوز والفرقان كالقرآن يطلق على الكتاب المنزل على النبى صلى الله

اما

اما الفرقة بين الحق والباطل بتقريره او المحق والمبطل باعجازه او لكونه مفرقا
ومفصلا بالآيات والسور او لكون اجزائه مفروقا ومفصولا بعضها عن
بعض فى الانزال فيلائم التنزيل لاشعاره بالتنجيم ثم ان اريد بالكلام المنزل
كلامه الذى هو صفة تستدعى تحريكه بالحركة المعنوية الى مظاهره السفلية بعد
ظهوره فى المظاهر العلوية فانها تظهر اولا فى المظاهر العقلية ثم النفسية ثم المثالية
ثم الحسية وان اريد الكلمات المنتظمة من الحروف فتنزلها تحريكه من المعانى
العلمية الالهية الى العقلية ثم الى النفسية ثم الى صور الحروف والكلمات المثالية
ثم الحسية فعلى هذا يكون التنزيل مستعملا فى المعنى المجازى ويكون من قبيل المجاز
المفرد ويجوز ان يكون مستعملا فى معناه الحقيقى ويكون المجاز فى نسبته الى الفرقان
باعتبار حامله الذى هو جبرئيل وسيجى فى كلام المص نوع تحقيق لهذا ثم انه لا حاجة
ههنا فى جعل هذه الجملة صلة الى ان ينزل منزلة المعلوم لقوة دليلها كما فعله المص
فى المقتبس منه لان السامعين ههنا هم المسلمون العالمون بمضمون الصلة بخلافهم
ثم فانهم جميع الامة ولا علم لهم بمضمون الصلة على عبده عفو عن النبى صلى الله
عليه وسلم بالعبد تعظيما لشانه عليه السلام فان العبودية لكونها مشعرة بمعنى
الاضمحلال والاستهلاك فى حضرة المولى تدل على فناء الناسوت فى
اللاهوت وهذا هو حقيقة الفقر الذى افتخر به عليه السلام فقال الفقر
فخرى وانا لقب القطب فيما بين الاولياء بعبد الله لكونه على قدم محمد صلى
الله عليه والسلام وقد قال عز وجل وانه لما قام عبد الله يدعوه الآية ليكون اى العبد
وهو العالم لقوله تعالى قم فانذر او الفرقان للعالمين سيجى فى كلام المص
تحقيق معنى العالم ووجه جميعه على العالمين الا ان المراد ههنا الجن والانس
كما صرح به المص فى المقتبس منه بدليل قوله نذيرا اى منذرا او انذار
اذ لا يتصور انذار الجمادات والحيوانات واما الملائكة فهم لا يعصون
الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون فلا انذار لهم ايضا واما وجه جعله
غاية للتنزيل الدال على التجدد فعلى تقدير ان يكون النذير بمعنى المنذر
هو ان التعبير بصيغة المضارع التجددى فى قوله ليكون نذيرا حيث
لم يقل للانذار يدل على تجدد الانذار والمنذر به وتجدد النزول اذ بكل
جملة يقع انذار وعلى تقدير جعله نفس الانذار مبالغة هو ان كمال مبالغة
فى الانذار انما هو فى التدريج حتى يبقى برهة من الزمان بخلاف الانزال
جملة فانه ينقطع بانقطاع النزول كذا قاله بعض المحققين ثم الاقتصار
على النذير مع انه بشير ايضا اما لانه من باب الاكتفاء او لان الانذار

قوله الحمد لله الذى نزل القرآن على عبده ليكون للعالمين نذيرا
قال صاحب الكشاف فى خطبة الحمد لله الذى انزل القرآن كلاما
منظما وقال الشريف العلامة فى حاشية شرح المختصر
والملك على اختصاص الحمد لله تحقيقا على قاعدة اهل الحق
دل الشارح فى قوله الحمد لله بلام التعريف والاختصاص
على اختصاص جنس الحمد به تعالى المستلزم لاختصاص
المحامد كلها تحقيقا على قاعدة اهل الحق واورد بعض
العلماء انه اطبق شراح الكشاف وغيرهم ممن تلاهم
على ذلك ولى فيه بحث لان الظاهر ان اللام انما
تدل على الاختصاص بمعنى التعلق الخاص لا بمعنى
الانحصار يدل على ذلك انهم ما عدوه من طرق
الحصر كما عدوا سائر طرق المشعرة بالحصر منها
وان قولك المال لزيد لو كان مفيد الحصر المال على زيد
كان قولك ما المال الا لزيد مفيد الحصر المال على صفة
الانحصار على زيد لا على قصر المال فى زيد وكان
الحمد مفيد القصر الحمد على الاختصاص بالله تعالى
لا على قصره على الله تعالى لان قولك الحمد لله كان
والا على اختصاص الحمد بمعنى كونه مقصورا
عليه تعالى لم يكن تقديم مفيد الا اختصاص
الحاصل بدونه بل قصر ذلك الاختصاص على المبتدا
والا لزم تسفل كيف لا وصاحب الكشاف وغيره قال
فى سورة النحل ان تقديم الظرفين فى قوله ولله ما فى السموات
يفيد بها على اختصاص الملك والحمد لله يدل
اولا ان قوله انهم ما عدوه من طرق الحصر ان اراد انهم ما عدوه من الطرق
المذكورة فى باب القصر من ادوات الحصر المعانى فعدم ذكره ثم لا يدل على عدم كونه
من طرق الحصر فانهم ما حصروا الطرق فى ذكر ادوات الحصر المذكورة بل على ذلك ان صاحب
الكشاف وغيره ذكروا ان كلمة انما تفيد الحصر بحكم العرف فهم ما عدوه من طرق الحصر
الا الاختصاص والانحصار على زيد ولا يدل على ان قولهم اللام لاختصاص
الاصل لا يكون مجملا فيما بالا

ابلغ في الارشاد على ما صرح به المص في مواضع على ان الاصح ان الجنى لا يدخلون
الجنة ولا ثواب لهم الا النجاة من العقاب ثم يقال لهم كونوا ترابا كالبهائم
فلا تعلق بهم البشارة وهذا التعليل وما يجئ بعده من تعليلات الافعال
على تقدير اسنادها الى الله مبني على ما ذهب اليه المحققون من ان افعال الله
تعالى معللة بمصالح العباد تفضلا لا وجوبا فلا يلزم الاستكمال بالغير على ان
التحقيق ان نفي الاحتياج والاستكمال بالغير عنه تعالى انما هو بالنظر الى كماله
الذاتي الذي له مرتبة الغنى عن العالمين وهو منه لا يحتاج الحق سبحانه
في اتصاف بها الى ما سواه كوجوب وجوده ووحدته وحيوته وعلمه وغيرها
واما بالنظر الى كمال الاسماء الذي لا يتصف به الا حقيقا الى ما سواه كالخالقية
والرازقية فليس له هذه المرتبة فان كمال الاسماء انما هو بظهور اثارها وترتب
احكامها عليها وذلك لا يتم الا بوجود المظاهر وقوله فتحدى عطف على نزل
والمرفوع المستتر فيه راجع الى الله تعالى ويجوز رجوعه الى العبد باعتبار اضافة
الى ضميره تعالى على ان يجوز ان يكون من قبيل الذي يطير فيغضب زيد الذباب
والفاء على الاول للسببية والمعنى فتسبب التنزيل الى التحدي اي طلب المعارضة
من حيث انهم ارتابوا من نزوله منجما حتى قالوا لولا نزل عليه القرآن جملة
واحدة فانكروا كونه من عند الله فتحداهم اية وقال وان كنتم في ريب مما نزلنا
على عبدنا فاتوا بسورة من مثله وعلى الثاني يجوز ان يكون التعقيب اضافيا
اشارة الى مسارعته صلى الله عليه وسلم الى تبليغ ما نزل عليه من حيث انه يدل على
مسارعة الى التحدي بعد التنزيل ومعلوم ان التحدي متاخر عن الارتياب
بما نزل وهو متاخر عن تبليغ ما نزل فالمسارعة الى التحدي يستلزم المسارعة
الى التبليغ وقد تشكل في هذا المقام بان الفرقان ان اريد به المجموع لم
يصح تفريع التحدي على نزوله لان التحدي لم يقع بعد نزول المجموع في فضل سورة الاية المجموع
وان اريد به القدر المشترك لم يصح اضافة السور اليه في قوله بسورة الاية
بافتراء سورة من سوره لان السور للمجموع لا للقدر المشترك واقول يجوز
ارادة كل منهما اما الاول فبان يجعل الفاء للسببية لا للتفريع ولا شك ان نزوله
منجما يتسبب الى التحدي في اثناء نزوله كما بينا انفا فصح الاخبار بعد نزول
المجموع ان التحدي كان بسورة من سوره واما الثاني فلان السور اجزاء للمجموع
وجزئيات للقدر المشترك فكما تصح اضافتها الى الاول بعلاقة كونها اجزاء له كذلك
تصح اضافتها الى الثاني بعلاقة كونها جزئيات له وهذه العلاقة والملابسة ليست
باقل وادنى من الملابسة التي في كوكب الخرقاء السهيل ثم ان كان المتحدى هو الله تعالى
اسم امراة

فالا فقرية

قوله الحمد الذي نزل القرآن على عبده ليكون للعالمين نذيرا
هو من الاقتباس وقد جمع بين جزاء العلماء فاطلقه في خطبتهم
بسورة وانشائهم وللمصنف في ذلك خصوصية وهو ان تفسير
هذا مبني على المعاني كالكشاف على البيان والبديع
والاقتباس من تلك الكتاب وكان في افتتاحه تفسير
والثالث الاشارة الى ان هذا التفسير على قوانين واساليب البراعة
ولمثل ذلك افتتح الطيبي والقتازاني معا
حاشية الكشاف فان قلت نرى من هذا الزمان قوما يستنكرون
ولم يجعل له عوجا فان الفاظ القرآن لا تشتمل في عبارة قلت انما استنكره
في ذلك يقولون الفاظ النصوص والنقول فقد استعمل النبي عليه السلام في
هؤلاء جهلا منهم بالنصوص والصحابة والتابعون والعلماء قديما وحديثا
غير ما حديث والصحابة اهل مذهبهم قلت قد استعمل
لا على ونصوا من كتب الفقه على جوازه غير واحد منهم
يشددون في ذلك ما لا يستزده اهل مذهبهم ونص
امامهم الامام مالك بن انس ونص على جوازه الحبرة ونص
ابن عبد البر والقاضي عياض واستعمله في الانتصاف وفي
في خطبة الشفاء وابن الميزر وداود الباخلي في تاليف له
خطبة الميزة ونص الشيخ على جوازه فان
على ان المالكية وان فقهه اتفقوا على جوازه
قلت سمعنا الانكار ممن يزعم انه متمذهب بمذهب ابي حنيفة
قلت هو غير عالم بمذهبه فلو راى شرح مجمع البحرين لابن الساعاتي
حصوص في باب الاستثناء لظلت عنقه لجوازه حاضعة ولا ترف
قلت انك ما قامت عليه الادلة الساطعة ولاجل ذلك
بجهله حيث في المسئلة كتابا حافلا فيه جمل من النصوص والنقول فليطلبه
الفت من اراد تحقيق ذلك واعلم ان الاقتباس انواع لانه تارة
صفتها يورد فيه نظم القرآن بنفسه كما في المطلع وتارة يزاد فيه الكلمة
هو طرفها او ينقص منه او يغير بعض عباراته واعرابه وقد يستعمل
المصنف جميع هذه الانواع في الخطبة بينها منه على جواز جواز شرعي
وبلاغته فمن الزيادة قوله ثم بين للناس اه فزاد لفظ تذكيرا وسلك
التغيير قوله فكشف قناع الانغلاق اه او قوله لمن كان له قلب اه
ومن النقص والتغيير والنقل عن المتول فيه قوله ومهد لهم وكل ذلك
شايع فقد استعمله الائمة والعلماء والبلغاء قديما وحديثا
ولا ينكره الا من هو في عداد البهائم

سيوطي

فالا فقرية مستفادة من التنكير في قوله تعالى وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فاتوا
بسورة من مثله وان كان هو العبد فهي مستفادة منه في قوله تعالى ام
افتراه قل فاتوا بسورة من مثله وانتصاب قوله مصاقع الخطباء على انه مفعول
تحدى جمع مصقع بكسر الميم وفتح القاف كمنبر وهو البليغ العالي الصوت
يقال خطيب مصقع اي بليغ مجهر بخطبته اما من صقع الديك اذا صاح
واما من الصقع بمعنى الجانب لانه ياخذ في كل جانب من الكلام واما من
صقعه اذا ضربه على صقعته اي وسط راسه كنى بذلك عن تمام ظهوره من
يبارزه ويخاصمه في الفصاحة والبلاغة فاضافة المصاقع الى الخطباء من
اضافة الصفة الى موصوفها وكلمة من قوله من العرب للتبعيض الخلص منهم وهم
الذين لم يختلطوا بالاعجام بتبعية لان مصاقع الخطباء بعض من مطلق
الفصحاء والتركيب من قبيل ظل ظليل وليل ليل فانهم ياخذون من لفظ
شيء صفة ويوكدونه بها مبالغة في ذلك الشيء فلم يجد اي الله او العبد به قدرا
اي احدا يقدر على الاقتراء فالباء بمعنى على كما في قوله تعالى ومنهم من ان
تامنه بقنطار يؤده اليك ومتعلق بقدرا قدم للسجع والجر ويعاد
الى الاقتراء ويجوز ان يكون الباء للملابسة اي لم يجد احدا قادرا على المعارضة
ملتبسا باقتراء سورة وعلى اي تقدير فالتقدير بمعنى العادة وعدل اليه للسجع
ضرورة ان المراد نفي اصل القدرة لا نفي المبالغة فيها ويجوز ان يكون المبالغة
في النفي فيكون المراد المبالغة في النفي لا نفي المبالغة ويكون المعنى لم يجد القدرة
وقطعا احدا يقدر فان قيل الوجدان اما بمعنى العلم كما في وجدت زيدا
عالما او بمعنى المصادفة كما في وجدت الضالة اي علمتها ومعلوم ان علمه
عدم العلم بوجود الشيء وكذا عدم المصادفة لا يستلزم عدم وجوده وهذا
هو المراد هنا فان هذا كناية عن عدم الوجود بان يراد من نفي العلم والمصادفة
نفي وجود المعلوم كقوله تعالى قل اتنبئون الله بما لا يعلم في السموات ولا في الارض
اي لا يوجد فيهما فان قلت هذا انما يتاتى على تقدير ان يكون المتحدي هو الله عز وجل
لانه لا يغرب عن علمه مثقال ذرة في السموات ولا في الارض وايضا علمه تعالى فعلي
ومن خواص العلوم الفعلية انها لازمة لتحقق معلوماتها فيلزم من انتفائها
انتفاء معلوماتها واما على تقدير ان يكون المتحدي هو العبد فلا لان علمه
ليس بشامل ولا فعلي بل انفعالي قلت لما طلب العبد منهم المعارضة فلم
يعارضوا حتى اختاروا المعارضة بالسيوف على المعارضة بالحروف مع كثرتهم
وافراطهم في المصادمة والمضادة حصل له العلم بانه لم يوجد احد يقدر عليها
فكانه قال لو لم يوجد لما تصدى احد لمعارضة فقد تصدى كما قال والجم من تصدى

لمعارضة لانا نقول كم من عاجز عن شئ يتصدى [illegible] مبرز من يقدر
عليه وهو بمراحل عنه كيف وقد يتصدى للتدريس والتعليم والافادة
من لا استحقاق له للتعلم والاستفادة ثم ان النحاة ههنا مختلفة في بعضها
افحم بدون العطف فيكون استينافا كانه قيل لم قلت انه لم يجد قدر اوم
عرفت ذلك فاجاب بانه افحم اى اسكت من توجه لمعارضته من افحمه
اى كلمه حتى اسكته وفي بعضها بالعطف فيكون معطوفا على تحدى
او لم يجد وعلى اى تقدير فالمستتر فيه راجع الى الله او العبد الا انه على
الاول يوهم ان الافحام للصرفة وهى ان يصرف الله تعالى القلوب عن المعارضة
بعد امكانها والمختار ان الافحام الاعجاز لكمال البلاغة لا للصرفة ولا
لساير الوجوه كما حقق في علم الكلام ولو قال وافحم به بزيادة لفظة به كما في
الكشاف لكان دالا على ما هو المختار اذ المعنى حينئذ افحم باقصر سورة فيكون
فيه اشعار بان الافحام لكمال البلاغة الا ان يقال اكتفى عن التقييد بلفظة به
بدلالة سياق الكلام عليه حيث قال فتحدى باقصر سورة ثم قال فلم يجد به
قدر او افحم فانه يتبادر منه نظرا الى هذا السياق ان المراد افحم بالاقصر على انه
قال في بعض كتب اللغة ان معنى افحم اسكت ابلغ اسكات حتى لا يستطيع
جوابا من قولهم فحم اذا لم يطق جوابا ولا شك ان الاسكات البليغ بحيث
لا يتمكن الخصم من المعارضة انما يحصل بكمال البلاغة اذ في الفرقة يمكن المعارضة
الا ان الله تعالى يصرف عنها من فصحاء عدنان وهو الحادى والعشرون
من اجداد النبى صلى الله عليه وسلم لانه محمد بن عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم
بن عبد مناف بن قصى بن كلاب بن مرة بن كعب بن لؤى بن غالب بن فهر
بن مالك بن نضر بن كنانة بن خزيمة بن مدركة ابن الياس بن مضر بن نزار بن معد
بن عدنان وهو عليه السلام عد اجداده هكذا فلما انتهى اليه قال كذب
النسابون الى ما فوق عدنان قال ابن حسن اسلام المرء ان يحفظ اجداد
النبى ع على هذا الترتيب ويجعله في اورادها فانه يستنزل منه البركات ويستطلع
في النوازل فانهم كانوا على التوحيد على الاصح لقوله عليه السلام لم ازل انقل
من اصلاب الطاهرين الى ارحام المطاهرات وقال تعالى انما المشركون نجس
ولقوله تعالى وتقلبك في الساجدين امر تنقل نورك من ساجد الى ساجد
وبلغا قحطان وهو ابو قبائل اليمن وشعوبها ولما كان المشهورون بالبلاغة من
قبائل العرب من نسل عدنان وقحطان بين من تصدى للمعارضة ببلغائها
اذ المراد من فصحاء عدنان ايضا بلغاؤها فان المقصود الاخبار عن اسكات
البلغ فان اسكاته يستلزم اسكات الفصيح دون العكس واعلم انه لا خلاف

عند علماء

عند علماء الانساب في ان العرب منحصرون في اولاد عدنان وقحطان
وان عدنان من نسل اسماعيل قطعا وانما الخلاف في قحطان والصحيح انه
ايضا من نسل اسماعيل عليه السلام ويشهد له ما في الصحيح من انه صلى الله عليه وسلم
خرج على نفر من اسلم ينتضلون فقال ارموا بنى اسماعيل فان اباكم كان راميا
واسلم بطن من الانصار وهم من اولاد قحطان فحاصل الكلام ان قبائل
العرب مع كثرتهم وكمال بلاغتهم عجزوا عن المعارضة فتحيروا في امرهم
حتى حسبوا انهم سحروا على بناء المفعول من باب التفعيل بدليل قوله
تسحيرا والمعنى حسب المتحدون انفسهم انهم سحرهم النبى صلى الله عليه وسلم
فجعلهم مسحرين حيث قالوا بل نحن قوم مسحورون ثم بين اما معطوف على
افحم فكلمة ثم للتنبيه على ان الزام المدبرين وارشاد المقبلين تفاوتا وتباعدا
واما معطوف على نزل وكلمة ثم للتنبيه على جواز تاخير البيان عن وقت الخطاب
كقوله تعالى ثم ان علينا بيانه فالمستتر فيه راجع الى الله عز وجل كما هو اللايم
للآيات الناطقة باسناد البيان الى الله تعالى قد بينا لكم الآيات لعلكم
يعقلون وقوله تعالى وما كان الله ليضل قوما بعد اذ هديهم حتى يبين لهم
ما يتقون وقوله تعالى ثم علينا بيانه واما معطوف على تحدى وكلمة ثم للتراخى
رتبة البيان عن رتبة التحدى اذ بالتحدى يثبت كونه من عند الله تعالى
وبعد ما ثبت كونه من عند يحتاج الى البيان ثم انه على هذا الاحتمال وعلى
قول الاول يجوز ان يكون المستتر فيه راجعا الى العبد كما هو اللايم للآيات
المشتملة على اسناد التبيين اليه عليه السلام كقوله تعالى وانزلنا اليك الذكر
لتبين للناس ما نزل اليهم وقوله تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان
قومه ليبين لهم ومعنى قوله للناس لارشادهم ورعاية مصالحهم فلا يلزم
حصول البيان لجميعهم وتخصيص الناس مع شمول البيانات الشرعية
لجميع المكلفين للاشارة الى ان المقصود الاصلى من التنزيل والبيان
تكميل نوع الانسان واما تكميل الجن فبالتبع واما اظهاره في مقام الاظهار
حيث لم يقل ثم بين لهم مع ان الظاهر كان ذلك فللاشارة الى ان من اشرع
النبى عليه السلام بهذا الفرقان غير من تحداه وغير من تصدى للمعارضة ولما
كان التبيين اعم من النص بالمقصود او ارشد الى ما يدل عليه كالقياس ودليل
العقل على ما صرح به المص في تفسير قوله تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم لم يتوجه جوابا لما
نقل عمر رضى الله عنه من قوله خرج النبى عليه السلام من الدنيا ولم يبين لنا ابواب
الربوا لانه عليه السلام نص بالاشياء الستة وارشد الى الباقى بالزم
الى العلة المستنبطة للقياس وقد فصل ذلك في الاصول فكان مراد عمر رضى الله عنه

وكان مبناه تجرد تعلق الحمد بالله تعالى فلا يفهم منه
ما هو الغرض الاصلى من قصد الحمد عليه تعالى واعلم ان بين العبارات المنقولة
من اول خطبة الكشاف وبين الفقرة الاولى من خطبة الكتاب فرقان من وجوه
الاول ان المراد من الانزال الى السماء الدنيا فانه روى انه انزل من
اللوح المحفوظ الى السماء الدنيا دفعة لم ينزل بحسب المصالح منجما
ولهذا لم يقيد صاحب الكشاف انزل بقوله على عبده ولم يتعرض
المص للانزال المذكور دفعة واحدة لاظهور اعجازه
وعموم فيضه وهدايته بالتنزيل على عبده ليكون للعالمين
نذيرا ولا يخفى مناسبة الانزال للفرقان الثانى ان عبارة
في الاصل كما سبق وملايمة التنزيل وهى الانذار الثالث
المص مشتملة على فايدة التنزيل وهى الانذار كافة
الاشارة الى كونه صلى الله عليه وسلم مبعوثا الى كافة
الخلق بقوله ليكون للعالمين نذيرا على ما قرر ان اللام في
العالمين للاستغراق وفي عبارة الكشاف لطائف الاولى
الاقتباس وهو ظاهر الثانية الطباق وهو ايراد المتضادين
وهما الالوهية والعبودية الثالثة براعة الاستهلال
الرابعة الاكتفاء وهو الاقتصار على كونه نذيرا قبل من
الاكتفاء بالنذير لكونه اقتباسا من القرآن فلا يدرى
اتباعه اقول فيه نظر اذ لا يجب في الاقتباس
ان الاتيان ببعض القرآن او الحديث واما
ايراده من غيره زيادة ولا نقصان
فلا يجب كيف وقد غير المص
عبارة

انه لم يبين لنا بيانا شافيا لا يحتاج الى الاجتهاد والاستنباط واراد بقوله ما نزل
اليهم ما نزل الى النبي صلى الله عليه وسلم ليبينه لهم مما كلفوا به من الاحكام والمواعيد وبالجملة
ما يتعلق بامر معادهم ومعاشهم فالمبين ليس كل القرآن بل ما نزل فيه بواسطة النبي عليه السلام
والى ما ذكرنا اشار المص في تفسير قوله تعالى وانزلنا اليك الذكر لتبين للناس
ما نزل اليهم حيث قال نزل اليهم في الذكر بتوسط انزاله اليك مما امروا به ونهوا او
مما تشابه عليهم حسما عن اي بيانا كافيا على قدر ما عن وسنح لهم من مصالحهم
اي ما يصلح لهم في معاشهم معادهم ثم بين فائدة البيان او التنزيل بقوله ليدبروا
آياته وليتذكر اولوا الالباب فيه اقتباس بتغيير يسير لا يقدح على ما مر جوابه قال المص
في تفسيره قوله ليدبروا آياته ليتفكروا فيها فيعرفوا ما يدبر ظاهرها من التأويلات
الصحيحة والمعاني المستنبطة اقول لا يحتلجن في وهمك انه لا يحتاج بعد البيان
الى التفكر لمعرفة ما ذكر لانه لم يبين جميع الآيات وانما بين البعض ليتفكر في نظائره
ويستنبط منها معاني صحيحة على وفق ما بينه على انه قد لا يمكن الا بعد بيانه
في الجملة لكمال صعوبته وقال في تفسير قوله وليتذكر الآية وليتيقظ ذوو العقول
السليمة او ليستحضروا ما هو كالمركوز في عقولهم من فرط تمكنهم من معرفته بما نصب
عليه من الدلائل فان الكتب الالهية بيان لما لا يعرف الا بالشرع وارشاد الى
ما لا يستقل به العقل ثم قال ولعل التدبر للمعلوم الاول والتذكر للثاني اراد بالاول
ما يعرف بالحس وبالثاني ما لا يستقل الحس وموضوع التفعل اليسير الغير الكفاح في الاقتباس
هو زيادة قوله تذكيرا فهو مصدر لقوله وليتذكر من غير لفظه على مجاز اراد قوله
تعالى وتبتل اليه تبتيلا رعاية للسجع ويجوز ان يقدر عامل من باب اي ويذكروا
تذكيرا او يكون حالا بمعنى متذكرين وعلى التقديرين يكون اشارة الى ان فائدة البيان
ان يعملوا بموجبه عليهم ويعلموا غيرهم ثم فصل التبيين المذكور فقال فكشف قناع
الانغلاق القناع في الاصل اللثام وما يستر به المرأة رأسها والانغلاق انسداد الباب
فيمتنع ارادة حقيقتها ههنا لكان قوله عن آيات فالمراد ههنا بالانغلاق كون الكلام
مشكلا واضافة القناع اليه من قبيل لجين الماء فالمعنى ازال الانغلاق الذي هو
كالقناع عن آيات محكمات فسر المص المحكمات في سورة آل عمران بقوله
احكمت عبارتها بان حفظت من الاجمال وقال في تفسير قوله هن ام الكتاب
اصل يرد اليها غيره ثم قال والقياس هن امهات الكتاب فافرد على تأويل كل
واحدة او على ان الكل بمنزلة آية واحدة اقول هذا التفسير هو مصطلح الشافعية
ويندرج فيه الظاهر والنص والمفسر بخلاف المحكم الذي هو مصطلح ائمة الحنفية
فانهم فسروه في الاصول بما ظهر معناه وسيق له الكلام ولم يكن قابلا للتأويل
والتخصيص ونسخ المعنى مثل قوله تعالى ان الله لا يأمر بالفحشاء وهو لا يتناول

لا يحتلجن
جمع الاوهام

تلك الثلثة

تلك الثلثة فان قلت المحكم بأي اصطلاح اخذ لا انغلاق فيه فما معنى كشف قناعه قلت
للقرآن ظهر وبطن ووضوح المعنى وظهوره لا ينافي الخفاء باعتبار بعض بطونه
على ان تضاح المعنى وظهوره اعم من ان يكون بادي الرأي او بعد ورود الكشف
وقد يجاب بان المراد بكشف قناع الانغلاق عن المحكمات حفظها منه وجعلها
مكشوفة في الاول الامر على نحو ضيق فم الركية لانها كانت منغلقة فكشف عنها
الانغلاق كما في المتشابهات ويرد عليه انه يلزم استعمال لفظ كشف واحد باعتبار
اطلاق واحد في معنيين ازالة الكشف عن الاختلاف والكشف عن اصل مختلفين
وذا لا يجوز اذ لا عموم للمشترك ولا جواز للجمع بين الحقيقة والمجاز والقول بان عموم
المشترك جائز على مذهب المص او لفظ كشف القناع مقدر على المعطوف مرادا به المعنى
الآخر مما تجه الفطرة السليمة على انه لا يصح ذلك على تقدير اسناد هذه الافعال الى
العبد اعني النبي عليه وسلم واخر متشابهات فسرها المص بانها محتملات لا يتضح مقصودها
لاجمال او مخالفة ظاهر الآيات الخصوص والنظر وهذا ايضا غير اصطلح عليه الائمة حنفية
لتناول الخفي والمجمل والمشكل بخلاف ما اصطلحوا عليه فانه مما استأثر الله بعلمه
ولا يعلم تأويله الا الله فيقابل الثلثة المذكورة ولا يتناولها وقوله هن رموز الخطاب
اي ما رمز به في الخطاب فالاضافة من قبيل ضرب اليوم والمراد بالخطاب الكلام
الموجه نحو الغير للافهام وانتصاب قوله تأويلا وتفسيرا على التمييز عن نسبة كشف
لانها في المعنى فاعلان اذ الكاشف تأويله وتفسيره والتأويل في الاصل الترجيع
من الاول وهو الرجوع وفي العرف صرف اللفظ عن ظاهره الى بعض محتملاته
اما لنوع خلل في المعنى الظاهر لكونه مخالفا لحكم الكتاب او الحديث المتواتر
او الاجماع او الدليل العقلي القطعي فح يكون التأويل واجبا واما لفائدة
يعتد بها في المعنى المحتمل وسمي الاجتهاديات من هذا القبيل والتفسير
في الاصل هو الكشف والاظهار وفي الشرع توضيح معنى الآية وشأنها
وقصتها والسبب الذي نزلت فيه بلفظ يدل عليه دلالة ظاهرة قوله
تعالى يخرج الحي من الميت ان اريد منه اخراج الطير من البيضة كان تفسيرا
وان اريد اخراج المؤمن من الكافر والعالم من الجاهل كان تأويلا
فالتفسير منوط بالرواية والنقل ولا مدخل للدراية والعقل فيه ولذلك
اوعد النبي صلى الله عليه وسلم على من فسر برأيه بقوله عليه السلام من فسر
القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار ثم الظاهر ان التأويل ناظر الى المتشابهات
والتفسير ناظر الى المحكمات فالنشر على غير ترتيب اللف رعاية السجع وقيل
كل منهما ناظر الى المتشابهات فانها كما يحتمل التأويل لاجل مخالفة الظاهر كذلك
يحتمل التفسير لاجل الاجمال وابرز عطف على كشف واخل سمه تحت بيان

المعنى فيهما خفي المراد منه بعارض يحتاج
الى الطلب كحكم السارق في حق الطرار
والنباش
سمي صوبه
اما المشكل فهو ما دخل المراد في اشكاله
قوله تعالى نساؤكم حرث لكم فأتوا حرثكم انى شئتم
اي تأويلا وردت فيه
واما المجمل فما ازدحمت المعاني واشتبه المراد
فاحتاج الى الطلب والاستفسار كالصلوة
في الآية الدعاء
واما المتشابه فما لم يرج بيان مراد لشدة
خفائه كالمقطعات في اوائل السور

البيّن اى ظهر غوامض الحقايق اى الحقايق الغامضة وهى الامور
الثابتة فى نفس الامر التى لا يهتدى اليها لغموضها واشكالها فان الغامض خلاف
الواضح والدقايق لطايف اى اللطايف الدقيقة اى الامور المستحسنة التى
يدق ردكها او المراد بغوامض الحقايق الاسرار المتعلقة بالاعيان الموجودة
والحقايق الكونية المحسوسة وبلطايف الدقايق الاسرار المتعلقة بالامور
الغايبة عن الحس والشهادة ويلايمه التعليل بقوله ليتجلى لهم اى للناس
وعدم حصول التجلى لاكثرهم لقصور استعدادهم لا ينافى كون المقصود بالكشف
والابراز ذلك التجلى اذ لا يلزم ترتب العلة الغايية على الفعل فى الوجود كمن يبنى
بيتا ليسكن فيه فكثيرا ما لا يتيسر له السكنى فيه ولو ارجع الضمير الى اولى الالباب
لكانت من قبيل الغايات المترتبة لكنه تخصيص بلا ضرورة داعية والمراد بالتجلى
الانكشاف التام اى لتنكشف لهم انكشافا تاما خفايا الملك والملكوت وخبايا
قدس الجبروت اعلم انهم رتبوا الموجودات فسموا الموجود المدرك بالحس
كالاجسام والجسمانيات ملكا وخلقا وشهادة وغير المدرك كالنفوس اعنى
الانسانية والفلكية ملكوتا وامرا وغيبا وسموا صفات الواجب تعالى صفات
العظمة والعلو جبروتا من الجبر بمعنى القهر لاستهلاك سائر الصفات فى صفاته
تعالى كما سيجى بيانه واضافة القدس اعنى الطهارة والتنزه اليه باعتبار ان جميع
الصفات العلى ثبوتية او سلبية مقدسة عن شوايب النقص فان علمنا مثلا
حادث وناقص وعلمه تعالى قديم وشامل وحكذا وسموا الذات الاحدية
لاهوتا واول من تكلم بهذا اللفظ النصارى حيث قالوا فى عيسى عليه السلام
تدرج اللاهوت بالناسوت ثم نقله الشيخ النورى وتبعه ارباب التصوف
واشتهر بينهم ولما كان التفكر فى ذات الله تعالى تضييعا للوقت وطلبا للمحال اذ
لا يمكن معرفته للبشر بطريق الفكر كما ورد فى الحديث تفكروا فى الاء الله ولا تتفكروا
فى ذات الله طوى المص ههنا حديث اللاهوت واكتفى بذكر الملك والملكوت
والجبروت فهم اسرار اللاهوت ينكشف عن استار الجبروت كما اشار اليه
المص فى ديباجة الطوالع الا ان سياق الكلام ههنا ناء عنه لان ذلك الانكشاف
انما يحصل بعد التفكر بكون التفكر غاية له ومتاخرا عنه فى الحصول كما جعله
ههنا ثم المراد بخفايا الملك والملكوت دقايق الحكمة وعجايب الفطرة المودعة
فى الموجودات العينية والغيبية اعنى الايات الافاقية والانفسية الدالة على
وجود الصانع وصفاته العلى والمراد بخبايا قدس الجبروت الامور الخفية الدالة
على الصفات المقدسة كاتقان الافعال واشتمالها على الخلق العجيب والصنع
البديع الغريب ولما كانت تلك الخفايا والدالة على وجود الصانع وصفاته

وحده

وهذه الخبايا على كمال تلك الصفات وتقدسها عن كل ذلك التجلى والانكشاف
بالتفكر فقال لتتفكروا فيها اى فى تلك العوالم تفكرا اى تفكرا اثره التسبيح والمراد
بالتفكر فيها ان ينظروا فيها بعين الاعتبار فيستدلوا بها على اثبات الصانع وصفاته
العلى وتوحيده بصفات الكمال وتنزهه عما لا يليق بالعظمة والجلال فقوله ثم بين
للناس مع ما عطف عليه من الكشف والابراز اشارة الى الكمال باعتبار القوة
النظرية فهو اشارة الى مقاصد علم الكلام بقرينة تعليل تلك الافعال بالغايات
المذكورة فان كمال النفس باعتبار القوة النظرية اعتقادات يقينية نظرية
يتوقف حصولها على التدبر والتذكر والتفكر ثم شرع فى الاشارة الى بيان كمال
القوة العملية وهو العمل بما يفضى الى نظام المعاش والنجاة فى المعاد فقال
ومهد بالعطف على بين لهم اى لاجل الناس قواعد الاحكام وهى القواعد
المتعلقة باستنباط الاحكام الشرعية العملية من ادلتها التفصيلية فيكون اشارة
الى مقاصد علمى اصول الفقه والفقه لان تلك القواعد هى المسايل الاصولية و
الاحكام المستنبطة منها من الحل والحرمة والندب والاباحة هى المسايل
الفقهية ويجوز ان يراد بقواعد الاحكام نفس الادلة التفصيلية التى يستنبط
منها الاحكام الفقهية من الايات والاحاديث لكن يكون الكلام ح عاريا
عن الاشارة المذكورة ثم ضمير مهد ان كان راجعا الى الله تعالى يكون المراد
بتمهيد تلك القواعد توفيق المجتهدين لتحصيلها واقدارهم على استخراجها وان كان
راجعا الى العبد يكون المراد به بيان الاشارة المذكورة تلك الايات وتبليغها
ووضع تلك الاحاديث وقوله واوضاعها اى اوضاع الاحكام اما مجرور
معطوف على المضاف اليه اعنى الاحكام اى مهد لهم قواعد اوضاع الاحكام
واما منصوب معطوف على المضاف اعنى القواعد اى مهد لهم اوضاع
الاحكام وايا ما كان فالمراد باوضاع الاحكام الوضعية كجعل الدلوك
سببا لوجوب الصلوة والطهارة شرطا لها وكجعل شهود الشهر سببا
لوجوب الصوم والزنا سببا للجلد والحرمة مانعا من الاحكام
النكاح واما العلل الموضوعة لافادة الاحكام المسايل الاصولية
يكون قوله من نصوص الايات حالا منها او صفة لها اى حال كون
تلك القواعد مستنبطة او المستنبطة من تلك النصوص واما على تقدير
ان يراد بها الادلة التفصيلية فهو بيان لها وهو ظ وقوله والماعها بالجر
عطف على نصوص الايات والضمير راجع الى الايات فان يريد بالنصوص
العبارات التى لا تحتمل الا معنى واحدا كما ذهب اليه المص فى منهاجه فالمراد
بالالماع التى هى جمع لمع كاضواء وضوء لفظا ومعنى ما يستضاء به فى فهم قواعد

قوله والماعها كنى عن الايات

ومهد اى وطاء وصلح قوله واصلح لهم قواعد الاحكام المشيرة الى الاحكام وهو لغة الاختلاس سيوطى

ومهد اى وطاء واصلح لهم قواعد الاحكام جمع قاعدة وهى قضية كلية يتوقف منها احكام جزئياتها نحو الامر للوجوب حقيقة واوضاعها اى عللها والماعها جمع لمع كضوء واضواء معنى وزنة من المعت الشئ اى اختلست فهو كناية عن الايات المشيرة الى الاحكام لذكره فى مقابلة نصوص الايات شيخ زكريا

ومهد عطف على كشف او ابرز لان هذا التمهيد من جملة المبينات لهم اى لاجل الناس قواعد جمع قاعدة ومعناها ظاهر وقوله الاحكام اى الاحكام الشرعية من حرمة الخمر وغيرها قول الاصوليين اما موجبة واحد والمراد باوضاع الاحكام العلل كالطوف فى حرمة الخمر من نصوص الايات حال من الاحكام والاوضاع اى مستنبطة منها بيانات الايات المعونة لافادة المعانى والماعها جمع لمع واضواء لفظا ومعنى والمراد بها ظواهر الايات حاشية

الاحكام واوضاعها فيندرج فيها الظواهر والاشارة والدلالات والاقتضاآت
وان اريد به ما يقابل الاستنباط ويرادف العبارة المقابلة للاشارة والدلالة
والاقتضاء فالمراد بالاطلاع هي الثلثة الاخيرة لان الظواهر تندرج ح في النصوص
ثم علل التمهيد بقوله ليذهب عنهم اي ليزيل الله عن الناس الرجس اي دنس
الجهل وريق الكفر وساير المعاصي لان ارسال الرسل وانزال الكتب وشرح الاحكام
وتبيين الحلال الحرام ليعلم الناس ما ينفعهم في معاشهم ومعادهم ويعملوا بموجبه ويطهرهم
بحصول الاعتقادات الحقة والاعمال الحسنة تطهيرا اي تطهيرا ذا بالعلوم والاعتقادات
الحقة بزوال دنس الجهالات وبالاعمال الصالحة دنس الذنوب والمعاصي
قيل قوله تعالى ليذهب عنهم الرجس الى اخره اقتباس مع تغيير سيرا قول الواقع في
التنزيل ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا وهذا التغيير كما ترى غير
بعيد فمن كان له قلب تفريع على ما سبق واشعار بان الناس متفاوتون في قبول
ما بين لهم من الهدى والبينات فمنهم من قبله وهم طائفتان الاولى المجتهدون وهم
المراد بمن كان له قلب اي قلب واع يتفكر في حقايق ما بين ويطلع على كنه ويقف على
دقايقه فيستخرج مكنونات ويستنبط مرموزاته اذ تنكير القلب للتفخيم والثانية
المقلدون واليه اشار بقوله او القى السمع اي اصغى لاستماعه وهو شهيد حاضر
بقلبه لفهم معانيه او شاهد بصدقه غير مكذب اياه فهو في الدارين حميد وسعيد
اي يستحق الحمد ويكون في اعداد السعداء في الدنيا والاخرة او حميد في الدنيا سعيد
في الاخرة ومنهم من لم يقبله وغلبت عليه شقوته واليه اشارة بقوله ومن لم يرد
الله اي لم يلتفت اليه لغاية كبره ونهاية جهله واطفاء الله بكسر النون وسكون
الموحدة المصباح استعير ههنا للفطرة التي فطر الله الناس عليها وكل مولود يولد عليها
بجامع انها كالمصباح في انها يهتدى بها لانها عبارة عن استعداد قبول الهدى
والتمكن من عقده واطفاؤه ابطال ذلك الاستعداد بالتدنس باعتقاد الباطلة
والملكات الردية وتقليد الاباء والالف بالمحسوسات واعلم ان هذا
التقسيم المشار اليه في كلام المص مأخوذ من حديث نقل في الصحيحين وهو
قوله صلى الله عليه وسلم مثل ما بعثني الله به من الهدى والعلم كمثل الغيث الكثير
اصاب ارضا فكانت منها طائفة طيبة قبلت الماء فانبتت الكلاء والعشب الكثير
وكانت منها اجادب امسكت الماء فنفع الله بها الناس فشربوا وسقوا وزرعوا
واصاب طائفة اخرى انما هي قيعان لا تمسك ماء ولا تنبت كلاء فذلك مثل
من فقه في دين الله الذي ارسلت به والاجادب جمع اجدب بفتح الجيم وسكون
الدال ضد الخصب يعش بالجزم على انه جزاء الشرط وجيما مستحقا للذم في الدنيا
ويصل مجزوم معطوف على يعش اي يحترق او يدخل سعيرا في الاخرة فلهم

خزي في الدنيا ولهم في الاخرة عذاب عظيم وفي بعض النسخ يصلى
بالرفع معطوفا على المجزوم لمكان السين الدالة على الاستيناف والجزم
بدخول السعير فان لسين كما تدل على التسويف تدل على ان مدخول
مقطوع الوقوع بخلاف العيش اذ ربما عيش الكافر طيبا لا ذ ربما استدرجا
قال تعالى فلما نسوا ما ذكروا به فتحنا عليهم ابواب كل شيء الاية
وكانه يجب علينا حمد الله عز شانه بازاء نعمه التي لا تحصى كذلك يجب
علينا تبجيل النبي صلى الله عليه وسلم بسبب هديه لنا الى طريق الرشاد
فحاول المص تعقيب التحميد بالتصلية ولكن لما كانت القرائن السابقة
متضمنة لكونه تعالى واجب الوجود وفايض الجود وغاية كل مقصود اما
الاول فيتضمن كون القرآن معجزا اذ الممكن الوجود لا يقدر على مثل القرآن
والا لم يكن معجزا واما الثاني فيتضمن كون القرآن مفيدا لكمال القوتين
واما الثالث فيتضمن الغايات المذكورة اذ المقصود من التدبر
والتذكر وتجلي خفايا الملك والملكوت والتطهر عن الارجاس انما هو
التوقف الى الله وتحصيل رضاه قال مفرعا على ما سبق فيا واجب الوجود
اي بالذات لانه المتبادر عند الاطلاق ووجوب الوجود استحقاق
الشيء الوجود لذاته بان يكفي فيه ذاته وهو مذهب اكثر المتكلمين او
يكون ذاته عين الوجود المتأكد القائم بنفسه كما هو مذهب الحكماء وتحقيق
الحقيقية والمتكلمين ثم ان الوجوب وكذا الامكان والامتناع جهات
للنسبة كما حقق في محله فوجوب الوجود عبارة عن كون انتساب الوجود
الوجود الى الموضوع بالايجاب ضروريا مع قطع النظر عما عداه لكن لما
كان المحمول منشاء النسبة ومحط الفايدة كثيرا ما يسند الى المحمول
فيقال هو واجب الوجود وجب وجوده ثم انه يلزم وجوب الوجود
امتناع العدم لما تقرر في الطبيعيات ان واجب ان يوجد يلزمه ممتنع ان
لا يوجد ولذا قد يعرف واجب الوجود بما يمتنع عدمه لذاته ولما كان
هذا الاطلاق بطريق التوصيف لا التسمية ولم يثبت عنه ان اسماء الله تعالى
توقيفية يتوقف عن اذن الشرع ولم يرد في الشرع اطلاق واجب الوجود
عليه اذ التوفيق في التسمية التي هي تعرف في المسمى ويا فايض الجود اما
من فاض الخبر بمعنى شاع فيكون حقيقة لغوية او من فاض الماء
اذا اكثر حتى سال من جوانب حمرته فيكون مجازا عن الكثرة اذ السيلان
لا يتصور الا في جوهر متصل عند الحسي ممكن انفصال اجزائه في نفس
الامر والجود افادة ما ينبغي لا لعوض ولا لغرض ولو كسب محمدة او

ونفع نفعيته وباغاية كل مقصود فان كل ما يقصد ويراد فهو اما لصلاح
المعاش او المعاد وصلاحها اما هو بامتثال الاوامر واجتناب المناهي
المودية الى مرضاة الله فهو المبتداء لكونه واجب الوجود والمنتهى لكونه
كل غاية كل مقصود فهو الاول والآخر صلى عليه اي افض انوار
رحمتك على العبد الذي نزلت الفرقان عليه صلوة تواري اي
تقابل غناءه بفتح المعجمة والمد النفع الذي حصل منه عليه السلام ولما
كان نفعه عليه السلام في الكثرة بحيث لا يتصور عليها مزيد فالصلوة
الموازية لها ايضا كذلك فكانه قال صلى الله عليه صلوات غير متناهية فسلك
سلك الكناية لكونه ابلغ وتجازى عناءه بفتح المهملة والمد التعب اي كفية جزاء موضوعا
لما حصل له عليه السلام من التعب في تحمل اعباء الرسالة والتبليغ من الله وجهاد
اعداء واعلاء كلمة ومن على من اعانه وهم اصحابه عليه السلام وقرة بيانه
اي بيانه البليغ الكامل ان قرى بكسر التاء الفوقانية او ما بناه ومهده
من الامور الدينية ان قرى بضم الباء الموحدة وهم الخلفاء الراشدون
والمجتهدون توقيرا اي تعزيرا شكر الله سعيهم وافض علينا من بركاتهم
اي خيراتهم الكثيرة من علومهم ومعارفهم وصنوف اعمالهم ومكارم
اخلاقهم اذ البركة الخير الكثير واسلك بنا اي ادخلنا مسالك
كراماتهم اي طرقا وصلوا بسلوكها الى اكرامك لهم فان الكرامة اسم بمعنى
الاكرام ووسط هنا الدعاء بين الصلوة على النبي عليه السلام وبين
السلام عليهم ليكون اقرب الى الاجابة لتوسط بين دعوتين مستجابتين
وسلم عليهم وعلينا تسليما كثيرا اي اجعلهم وايانا من الذين قلت فيهم
والملائكة يدخلون عليهم من كل باب سلام عليكم بما صبرتم فنعم عقبى الدار
وبعد اي ان فرغنا عن الحمد والصلوة اردنا ان نبين شرف العلم المشروع
فيه بيان جهات شرف العلم فهي من ظروف الغايات التي تبنى على الضم
ولما كان ما قبل بعد المظنية لوقوع اما نزلت منزلة المثنة فادخلت
الفاء في قوله فان واما تقديرها في نظم الكلام فمشروط بكونه ما بعدها
امرا او نهيا وما قبلها منصوبا به اعظم العلوم باسرها اذ الجمع المحلى
باللام تفيد الاستغراق في المقام الخطابي مقدارا اي من جهة المقدار
وحاصله اعظم مقدار العلوم لانه تميز عن نسبة الاعظم الى العلوم واخرها
شرفا اي من جهة الشرف والعزة ومنارا اي من جهة كونه منارا وعلامة
يستدل به على المسائل الدينية لا من جهة مناره ودلائله ليرجع الى وثاقة
البراهين لانه غير ملايم هنا والمنار بفتح الميم العلامة علم التفسير اي

سعداره وشرفه ليصح حمله على اعظم مقدار العلوم وارفعه ووجه اعظميته وارفعيته
مقدارا وشرفا ان قدر العلم وشرفه انما هو باعتبار موضوعه ومعلومه وغايته على
باحث عن احوال كلام الله تعالى باعتبار دلالته على مراده وينقسم الى تفسير
وتاويل فالاول ما لا يدرك الا بالنقل كاسباب نزول الايات والقصص
فهو يتعلق بالرواية والثاني ما يمكن ادراكه بقواعد العربية فهو يتعلق بالدراية قالوا
القول في الاول بلا نقل خطاء وكذا القول في الثاني بمجرد التشهي وان اصاب
فيهما واما استنباط المعاني على قانون اللغة فمما يعد فضلا وكمالا وقد سبق
لهذا انواع تفصيل فيما سبق فموضوعه كلام الله وهو منبع كل حكمة ومعدن كل
فضيلة ومعلومه مراد الله تعالى من كلامه وغايته الاعتصام بالعروة الوثقى
اي التعلق التي الانفصام لها وهي الفوز بسعادة الدارين لا يقال موضوع الكلام ذات
الله تعالى وصفاته ومعلومه ما يتعلق بالذات والصفات فموضوعه ومعلومه
اشرف واعلى من موضوع التفسير ومعلومه لانا نقول التحقيق ان موضوع الكلام
الموجود بما هو موجود او المعلوم من حيث يتعلق به اثبات العقائد تعلقا قريبا
او بعيدا لان موضوع العلم يجب ان يحمل فيه عوارضه الذاتية عليه وحملها
عليه انما يكون بعد العلم بثبوته كيف والهلية البسيطة للموضوع من المبادي
التصديقية ولهذا قالوا موضوع العلم يجب ان يكون مسلم الثبوت فيه
اما لكونه بينا بنفسه او مبينا في علم آخر وثبوت الصانع وصفاته العلى
ليس بينا بنفسه ولا مبينا في علم آخر شرعي وهو ظاهر وتسلمه من الحكمة الالهية
يفضي الى احتياج الملتين في اعلى مطالبهم الى الفلسفية وهم لا يرضون به
كيف واثبات الواجب وصفاته العلى من معظم مقاصدهم فانى يتمسكون به
منهم وغاية ما يمكن في تصحيح القول بكون موضوع الكلام هو الذات والصفات
ان يقال ان وجود الموضوع اذا لم يكن بينا او مبينا في علم آخر يجب ان يسلم
مصادرة ويبحث عن احواله الى ان يثبت وجوده بالدليل على ما هو شان
المصادرات لكن لا يلايم عدهم الهلية البسيطة مطلقا من المبادي
التصديقية ثم ان المص اشار اجمالا الى ما ذكر من جهات الشرف بتوصيفه
بقوله الذي هو رئيس العلوم الخمس الدينية وهي علم التفسير والحديث
والفقه واصول الفقه والكلام ويسمى الثلثة الاول بالعلوم الشرعية
وعلم التفسير من بين هذه الخمس رئيس الاربعة الباقية لنفاذ حكمه فيها
وتراسها اي اشرفها واعلاها لما ذكر في جهات الشرف ولكونه مرجع معظم
ادلتها ومبين قواعد الشرع واساسها بالرفع عطف تفسير لقوله مبين قواعد
الشرع والمراد بقواعد الشرع هي المسائل الكلية المتعلقة بالاحكام الشرعية

الاعتقادية او الاعملية لان اولها موخوذة منه اما نصا او استنباط ومن
السنة التي حجيتها مستندة اليه من جهة انه لا يجوز ان يدل على حقيقة رسالة من
جاء به ولاشتماله على وجوب اتباعها في قوله وما اتيكم الرسول فخذوه فلا يرد
ان علم الحديث ايضا مبني قواعد الشرع فلا وجه لتخصيص علم التفسير فان قلت
علم التفسير مستمد من علم الحديث لان مبناه على تاويلات وبيانات
صدرت من الشارع صلوات الله عليه فان قولنا نمو الصلوة مجمل والمعرف
المقادير بها واعداد ركعاتها وفرايضها ونوافلها وهيئاتها وادابها هي
السنة قلت استمداده منه من هذه الجهة لا ينافي كون حجية السنة
مستندة الى الكتاب المجيد على ما بينا آنفا فان قلت ما بال علماء الكلام
يدعون ان اشرف العلوم واعلاها هو علم الكلام حتى ان المص قال في
ديباجة الطوالع في بيان جهات شرف علم الكلام انه اعظم العلوم موضوعا
واقواها اصولا وفروعا الى ان قال مبنى قواعد الشرع واساسها ورئيس
معالم الدين ورئاسها قلت افعل التفضيل موضوع للزيادة بوجه ما لا من
جميع الوجوه نحو زيد اعلم من عمرو اي في الطب وعمرو اعلم منه اي في
الفلاحة وقد حقق هذا في موضعه فعلم التفسير اشرف واعلى من الكلام من
حيث ان العقايد يجب ان يستفاد من الادلة القطعية القطعية من
نصوص الكتاب والسنة حتى يعتقدها ولهذا لا عتداد بالهيئات
الفلاسفة وعقايدهم لانبنائها على الادلة العقلية الصرفة اذ المعارف الالهية
مما لا يستقل بها العقل وعلم الكلام ايضا اشرف واعلى من حيث ان ثبوت
الشرع يتوقف على المسائل الكلامية اذ ما لم يثبت وجود صانع قادر مرسل
للرسل منزل للكتب لم يتصور علم شرعي اصلا لا تفسير ولا حديث ولا فقه
ولا اصول فكلها متوقفة على علم الكلام فالاخذ فيها بدونه كبان على غير
اساس واذا اشكل مما هو فيه لم يقدر على برهان وقياس ثم شرع في بيان حال من
يليق ان يخوض فيه فقال مستانفا لا يليق لتعاطيه اي الاشتغال به افادة
استفادة والتصدي للتكلم اي التعرض بالاقبال عليه والحاصل انه لا يليق
لتعلم واستفادته وتعليمه وافادته الا من يتوقع بالراي المضمومة والعين المهملتين
من برع الرجل اذا فاق على اقرانه وجوز ان يكون بالزاي والغين المعجمة
المعجمتين من نزغت الشمس اذا طلعت كقوله تعالى فلما راى الشمس بازغة
اي طالعة فح يكون المعنى الآن اشتهر اشتهار الشمس الطالعة في العلوم الدينية
وهي التي ذكرناه قبل هذا كلها تاكيد للعلوم وقوله اصولها وفروعها بيان
وتفصيل لقوله كلها ثم ان اصولها علم التفسير والحديث والكلام واصول الفقه

وكذا الفروع

وكن المراد ههنا غير علم التفسير واما فروعها فعلم الفقه وعلم الخلافيات وعلم
الاخلاق فان قيل علم المرأة مما دخل تام في التفسير فيجب ان يكون من العلوم
الدينية اذ العلوم العربية لا اختصاص لها بالالفاظ القرآنية قلت الظ انه من
فروعها لكن كلام المص فيما سيجيء يشير الى انه داخل في التفسير واليه ذهب بعض
المحققين وفاق عطف على برع وبمعناه على الاحتمال الاول الصناعات العربية
اي العلوم العربية سميت بالصناعات لانها علوم آلية متعلقة بكيفية العمل
والصناعة هي العلم المتعلق بكيفية العمل ويقصد منه العمل سواء امكن حصوله بمجرد النظر
والاستدلال كالطب او يتوقف على مزاولة العمل والتمرن عليه كالخياطة والحياكة
وقد تخص بالاخير والفنون الادبية عطف تفسير للصناعات العربية فان
العلوم العربية كما سميت صناعات لما ذكر سميت ادبية ايضا لتوقف حسن تناول
كلام العرب في الدروس والمحاورات عليها والادب حسن التناول بانواعها
اي اقسامها التي تتنوع اليها فانهم عرفوا علم الادب بانه علم يحترز به عن الخطاء في كلام
العرب لفظا او كتابة وقسموه على ما صرح به الزمخشري في القسطاس والاساس
ونقل الشريف في شرح المفتاح الى اثنا عشر فنا ثمانية منها اصول وهي علم اللغة
والصرف والاشتقاق والنحو والمعاني والبيان والعروض والقافية واربعة
منها فروع وهي علم الخط وقرض الشعر وانشاء الرسائل والخطب وعلم المحاضرات
ومنه التواريخ واما البديع فقد جعلوه ذيلا لعلم البلاغة لا علما برأسه وقد يقال
التفسير لا يستمد من بعض هذه الانواع وهو علم الخط والعروض والقافية
وقرض الشعر والانشاء ويجاب بان المراد الانواع الكاملة المعتبرة واقول
استمداد علم انما يتوقف اصل تعاطيه عليه ولا يمكن التصدي له بدون
او يتوقف التعاطي والتصدي على وجه البصيرة الكاملة عليه مرجحا ولا شك
ان تعاطي التفسير والتصدي للتكلم فيه على وجه كمال البصيرة يستمد من تلك
العلوم المذكورة مثلا قال المفسرون في تفسير قوله تعالى لا تحسبن الذين كفروا
انما نملي لهم خير لانفسهم ان يلفظ مصدرية فكان ان تفصيل في الحظ ولكنها وقعت
متصلة في الامر فلم يوف علم الخط ورسوم الكتابة وادابها لا يصير على بصيرة في هذه
الكلام وكذا قالوا في تفسير قوله تعالى وما علمناه الشعر وما ينبغي له ان مثل قوله عليه
السلام انا النبي لا كذب انا ابن عبد المطلب وهل انت الا اصبع دميت وفي
سبيل الله ما لقيت مما يتوهم انه شعر ليس بشعر لان الخليل وهو واضع فن العروض
ما عد الشطور من بحر الرجز شعرا فمن علم فن العروض وضبط البحور وتميز
عنده بعضها عن بعض يكون في فهم هذا الكلام على بصيرة وكذا قالوا في تفسير
قوله تعالى وما هو بقول شاعر قليلا ما تؤمنون ولا بقول كاهن قليلا ما تذكرون

ان ذكر الايمان مع نفي الشاعرية والذكر مع نفي الكاهنية لان عدم مشابهة القرآن
للشعر امر بيّن لا ينكرها الا معاند بخلاف الكهانة فمن علم قرض الشعر يصير
على بصيرة في فهم هذا الكلام وكذا علم القافية فانه من تتمة قرض الشعر
فلا ايضا مزيد مدخلية في البصيرة الكاملة فما ذكر واما علم انشاء الخطب
والرسائل فلانه يلتزم فيها رعاية القوافي والاسجاع فمن مارس علم الانشاء
وعلم اساليب الخطب والرسائل علم ان القرآن ليس من قبيل الخطب والتوقيعات
على ان علم التفسير لما كان مستمدا من علمي المعاني والبيان وهما
يستمدان من العروض والقافية وقرض الشعر والانشاء كان التفسير ايضا
مستمدا منها قال الكافي في شرح المفتاح وحين كان التدرب في علم المعاني
والبيان موقوفا على ممارسة باب النظم والنثر ورأيت صاحب المنظم
يفتقر الى علم العروض والقوافي تنبهت عنان القلم الى ايرادهما ان اللازم
احسن المصنف جدا في تقريره من كون التفسير مبنيا للعلوم الدينية واساسا وتراسا لها ورئيسا ان يكون
بين العلوم الدينية والالات حيث اطلق على الاولى في ذاته مقدما عليها وهذا لا ينافي ان يكون تحاطبه وتعلمه متأخرا
عنها فلا يلزم الدور وقد يجاب بان مقدمه على العلوم الدينية بالنظر الى السلف
من الصحابة والتابعين فانهم بركة صحبة النبي عم وقرب عهدهم بعهد النبي
صلى الله عليه وسلم كانوا يقتبسون انوار حقائق القرآن من مشكوة النبوة
واما تأخيره فبالنظر الى الخلف فانهم محتاجون في تحقيق حقائق القرآن وما
فيه من نكته ولطائفه الى ان يتبحروا بالعلوم الدينية والفنون الادبية كيف والعلوم
لم تكن مدونة في عهد السلف فكيف يتصور احتياجهم اليها ولطال اي والله
لطال ما فاللام لام جواب القسم المحذوف وما مصدرية تجعل ما بعدها
بتأويل المصدر فاعلا فعلى ولطال بما احدث نفسي ولطال تحدثي
لنفسي ويجوز ان يكون موصولة او موصوفة بحذف العائد فتكون هي
مع صلتها او صفتها فاعلا ويكون عبارة عن الزمان اي لطال الزمان الذي
احدث فيه او زمان احدث فيه ويجوز كونها كافة للفعل عن طلب الفاعل
يفضي الى جواز ان يكون فعل لا فاعل له وهم صرحوا بعدم جواز حذف الفاعل
كيف والنسبة الى الفاعل المعين جزء مدلول الفعل والقول بان كتابتها
متصلة كما في بعض النسخ يؤيد كونها كافة يرده ان المصدرية ايضا كتبت متصلة
كما في قوله تعالى انما تمنى كم خير قيل لا يلحق ما بهذه الاثلثة افعال قل وكثر وطال
وقوله نفسي مفعول اول لقوله احدث ومفعوله الثاني هو قوله ان اصنف في
هذا الفن العظيم المقدار الرفيع المنار كتابا يحتوي اي يشتمل على صفوة بالمهملة

المنظمة ما صفي من الشيء وخلص ما بلغني من عظماء الصحابة اسم جمع كالصحب
وقيل جمع صحابي وهو عند اصحاب الحديث من لقي النبي عم مؤمنا ومات
مؤمنا والمراد بعظمائهم الخلفاء الراشدون وابن عباس وابن مسعود
وابي بن كعب وزيد بن ثابت وابن الزبير وابن عمر وابو موسى الاشعري
الا ان اكثر ما يروى عنه هو علي وابن عباس وابن مسعود سيما
ابن عباس فانه تجرد لهذا الشان حتى قيل فيه انه ترجمان القرآن
ودعا له رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال اللهم فقهه في الدين ولكن
ليس كل ما يروى عن ابن عباس ينسب اليه لانهم قالوا اذا روى الكلبي عن
عن صالح عن ابن عباس وانظم اليه رواية محمد بن مروان السدي فهي
سلسلة الكذب وعلماء التابعين وهو جمع تابع وهو من لقي الصحابة والمراد
منهم فقهاء مكة والمدينة والكوفة فان فقهاء مكة كمجاهد وعطاء وعكرمة
وسعيد بن جبير وطاوس اصحاب ابن عباس وكذا فقهاء المدينة
والكوفة اصحاب ابن مسعود فهؤلاء نقلوا اقوالهم من الصحابة ثم جاءت
من بعدهم طائفة كسفيان بن عيينة ووكيع بن الجراح وشعبة بن الحجاج
ويزيد بن هارون وعبد الرزاق ومحمد بن جرير وابو حاتم وابن
ماجه واياهم اراد المص بقوله ومن دونهم من السلف الصالحين
وهؤلاء ايضا نقلوا تفاسير وجمعوا فيها بين اقوال الصحابة والتابعين
ولم يذكر فيها غير ذلك سوى ان ابن جرير تعرض لتوجيه الاقوال و
ترجيح بعضها على بعض ثم الفت طائفة اخرى فاختصروا الاسانيد و
اقتصروا على نقل الاقوال ثم خاض فيه قوم آخرون فكل من سنح له قول
اورده وحصر بالله شيء اعتمده حتى ينقل ذلك عنه كل من يجيء بعده
على ظن ان له اصلا ثم انتهى الامر الى الخلف فاقتصر كل في تفسيره على
ما هو غالب عليه والزجاج والواحدي وابو حيان والزمخشري
اكثروا في تفسيرهم ذكر قواعد النحو والقرطبي والماوردي وامام
الحرمين اكثروا ذكر الفروع الفقهية وصاحب العقليات كالامام
الرازي ذكر اقوال الحكماء واكثروا من النقول حتى قيل في شأن تفسيره
كل شيء فيه الا التفسير وينطوي عطف على يحتوي وبعضاه على تلك
اي لطائف مستخرجة بقوة الفكر جمع نكتة الارض اذا اثر فيها بارعة اي
فائقة ولطائف رائعة اي معجبة من راعني بمعنى اعجبني او كاملة
زائدة من الربيع استنبطتها انا واستنباط في الاصل اخراج النبط وهو
اول ماء يظهر في البئر ثم نقل الى اخراج المعاني من الباطن الى الظ

بالقوة الفكرية فمعنى استنبطتها استخراجها بالكد والاجتهاد والتاكيد بالمنفصل
ليصح ان يعطف على الضمير المرفوع قوله وسن قبلى سن افاضل المتاخرين واماثل
المحققين واراد بهم صاحب الكشاف والامام الرازى والراغب الاصفهانى
فان اكثر ما فى هذا الكتاب مما يتعلق لطايف المعانى والاعراب مستنبط
من الكشاف وما يتعلق بعلم الكلام فمن التفسير الكبير للامام وما يتعلق
بالاشتقاق والاشارات ولطايف الاعتبارات فمن تفسير الراغب
ويجوز عطف على ينطوى اى يفضح ذلك الكتاب عن وجوه القراءة
اى طرقها وجهاتها او يكشف النقاب عن وجوهها وهذا موضع الاشارة
فى كلام المص الى ان علم القراءة داخل فى علم التفسير المعزية بالعين المهملة
والزاى المعجمة من عزيته اذا نسبته اى المنسوبة الى الائمة جمع امام وهو
من يقتدى به قلبت همزة الثانية ياء لاستكراههم اجتماع الهمزتين ولم تقلب
الياء الفا مع تحركها وانفتاح ما قبلها لان الواو والياء اذا كانتا فائين
لم تقلبا الفا وان كانتا اصليتين الثمانية المشهورين سبعة منهم ستة
ذكرهم صاحب التيسير والشاطبى وهم نافع وابن كثير وابو عمرو وابن
عامر وعاصم وحمزة والكسائى وثامنهم ابو محمد يعقوب ابن اسحق
الحضرمى البصرى كان اماما كبيرا عالما صالحا اليه انتهت الرياسة فى القراءة
بعد ابى عمرو والشواذ عطف على المعزية والقراءة الشاذة هى التى
لم تتواتر نقلها وقيل يجوز بها الصلوة او لا فيه خلاف فضلت فى العصر
قوله المروية عن القراء المعتبرين كابى جعفر القعقاع وابو حاتم السجستانى
احتراز عن الشواذ المروية عن الغير المعتبرين فانها ساقطة عن درجة
اعتبار فلا تعرض لها فى الكتاب الا ان قصور بضاعتى فى هذا الفن
كان يثبطنى اى يشغلنى سن ثبط عن الامر اى شغله عنه عن الاقدام
على هذا المراد ويمنعنى عن الانتطاب فى هذا المقام اى مقام تصنيف
كتاب فى هذا الفن حاولا لما ذكر من الاوصاف حتى سنح لى اى استمر
ذلك التثبيط والمنع الى ان سنح وظهر لى بعد الاستخارة اى سؤال
يتسيد ساهو خدما صممتم به اى خلص ومضى سببه عزمى وتاكد بحيث ارتفع
التردد من صممتم على امره اى مضى على رايه على الشروع متعلق بعزمى فيما
اردته متعلق بالشروع والاتيان عطف على الشروع بما قصدته من تاليف
كتاب فى هذا الفن وجعل محتويا على الاوصاف المذكورة ناويا فى
قلبى ان اسميه بعد ما اتممه فيه اشعار بان الديباجة كانت قبل التصنيف
وفى بعض النسخ او سميه بالواو من الوسم وهو العلامة بانوار التنزيل
واماثل المحققين وافاضلهم جمع اماثل اى صالحا المشهورة الثانية وهم
اى جنابا بضم الجيم القرات اى الائمة المشهورون ويعقوب الحضرمى
نقل فعل الفضل عن وجوه نسخة المغربة الى الائمة الثانية وهم
فاضلا عن نسخة المغربة المشهورون ويعقوب الحضرمى
يعنى المعنوية على ان عزى يا بى
الاكثر فقال

عالما بعلوم كثيرة منها
صالحا خبيرا اصناف العلوم
المتنوعة فى انواع العلوم
تحصل الكتب فى وتحصيل
الفقه السمين بالنهاية والمنهاج
فى الطبقات الكبرى كان
اماما مبرزا فى اصول الفقه
وفروعه قاضى القضاة باقليم
وفوض اليه احدى وسبعين منصبا
وقال القاضى تاج الدين
السبكى فى الطبقات الكبرى
كان اماما مبرزا فقيها
صالحا متعبدا اخذ عنه
الطلايع والمصابيح فى اصول
الدين والمصابيح فى الحديث
وولى قضاء القضاة بشيراز ودخل
شيراز وناظرها وصادف دخوله اليها مجلس
درس قد عقده بها بعض الفضلاء بحضرة
درس احد فذكر المدرس تكته عجز احد من الحاضرين ان لم يقدر فاضل فقط فان لم يقدر فاعادها
لم يعلم به الفقهاء عليها والجواب عنها فانه لم يقدر فاضل فقط فاعادها ثم صلها وبين ان فى تركيبه
وطلب من الفقهاء عليها والجواب عنها فانه لم يقدر فاضل فقط فاعادها ثم صلها وبين ان فى تركيبه
اومنها فنهت المدرس وقال اعدها بلفظها فاعادها ثم صلها وذكر المدرس وانه
اياها خلالا ثم اجاب عنها وقابلها فى الحال بمثلها واداه الى جانبه وساله
فاقام الوزير فى محله واداه الى جانبه البيضاوى وانه
اقول على وزن فرانت فاخبره انه شيراز فاكرمه وعظمه
اقول سئل جارة طلبه القضاء وقد قصر جاهه
عليه من يوم وردة
وقال الصلاح الصفدى فى تاريخه
بخطه
قال ابن الحافظ نجم الدين سعيد الرملى توفى القاضى ناصر الدين
بعض البيضاوى سنة خمس وثمانين وستمائة لتبريز ودفن بها
وهو صاحب التصانيف المشهورة البديعة منها المنهاج فى الاصول
وشرحه ايضا وشرح مختصر ابن الحاجب فى الاصول وشرحه ايضا وشرح
الكافية فى النحو لابن الحاجب وشرح المنتخب فى الاصول للامام
فخر الدين وشرح المطالع فى المنطق سيوطى
صنوف المجراب
انسان جوار جسم العام
جسم المطلق الجوهر
الد للجنس قيل
فاتحة الكتاب
كتابا والمحصول
ينطبق يشتغل
لاشتماله على بيان معانى التنزيل التى هى انوار معنوية واسرار التاويل لاحتواءه
على اسرار ولطايف متعلقة بالتاويل وحاصل حال كونى ناويا ان اجعل
لفظ انوار التنزيل واسرار التاويل اسما او علما لهذا الكتاب فيها اى تسمية اياها
السامع انا الشرع الان فى المامول وهو ما اردته وقصدته وملتبسا بحسن
توفيقه اى توفيق الله اى اياى بجعل اسباب ما اريد ساعدة اقول اى
اخدث القول فهو منزل منزلة اللازم وليس مقول وهو الله الموفق لوجوب انتهاء
سلسلة الاسباب اليه لكل خير قولا او فعلا دينيا او دنيويا ومعطى الكلين
بلسان الاستعداد كل مسئول على صيغة اسم المفعول وفى بعض النسخ سؤال وهو
ما يسئل الانسان وجاء بالهمزة وبدونها لكن المناسب ههنا ان يكون بدون
الهمزة ليتزدوج مع اقول قوله سورة فاتحة الكتاب اى هذه سورة
اسمها فاتحة الكتاب لان الظاهر وما يدل عليه الاحاديث النبوية ان
علم السورة الكريمة هو فاتحة الكتاب لا سورة فاتحة الكتاب كما توهم
فاضافة السورة الى فاتحة الكتاب من اضافة المسمى الى اسمه او من
اضافة العام الى الخاص مثل شجر الاراك وعلم النحو واما اضافة الفاتحة
الى الكتاب فلامية مثل رايت زيد ولا يجوز ان يكون سورة فاتحة الكتاب
من قبيل جبت رهانك فتبصر والسورة طايفة مترجمة من القرآن اقلها ثلث
ايات وسيجى تفصيلها فى كلام المص وفاتحة الشئ يطلق على اوله
كالخاتمة على اخره فلا بد هناك من امور متمايزة مترتبة ترتبا حسيا
او عقليا سواء كانت مجتمعة فى الوجود كالسور القرآنية باعتبار وجودها
الخطى او متعاقبة كالسور المذكورة باعتبار وجودها اللفظى وسواء كانت
تلك امور اجزاء للكل او جزئيات للكلى فما لا ترتب فيه كالباب وان تعلق
به الفتح لا يكون له فاتحة ثم اختلفوا فى اصلها فقيل هى الاصل مصدر بمعنى
الفتح كالكاذبة بمعنى الكذب والتاء من اصل الكلمة كرحمة ونعمة وبركة
ثم اطلقت على اول شئ تسمية للمفعول بالمصدر لان الفتح يتعلق به
اولا وبالذات وبواسطة يتعلق بالمجموع ثانيا وبالعرض فهناك فتح واحد
يتعلق به حقيقة وبالمجموع مجازا كالحركة جالس المؤمنين فى السفينة السفينة فيكون
واسطة فى العروض ولا يجوز ان يكون واسطة فى الثبوت اذ لا بد فيها ان
كانت محمولة من عروضين احدهما الواسطة والثانى لذى الواسطة ويكون
الاول علة للثانى كما فى برهان اللم على ما فى موضوعه وان كانت سابقة فلا بد
ان يكون علة فى نفس الامر للثبوت لذى الواسطة كثبوت السطح للجسم بواسطة
الانتهاء وما نحن فيه ليس منها فى شئ ولا يتاتى هذا فى الخاتمة لان الختم

لا يتعلق حقيقة الا بالآخر وقيل صفة جعلت اسما لاول الشيء اذ به يتعلق
الفتح مجموعة فهو كالباعث على الفتح فكما يطلق صيغة الفاعل الباعث كقوله
تعالى بل فعله كبيرهم اطلقت الفاتحة ايضا عليه والتاء علامة للنقل من الوصفية
الى الاسمية كما في الذبيحة واستحسنه العلامة الشريف وقال هذا هو
الوجه لان فاعلة في المصادر قليلة والكتاب كالقرآن يطلق على المجموع منزل
المكتوب في المصحف وعلى القدر المشترك بينه وبين اجزائه وهو المنزل الى
آخره بحذف قيد المجموع فمعنى فاتحة الكتاب اول اجزائه او اول افراده
لان مناط الاولية هو الترتب ولا اختصاص له بالاجزاء كيف وقد قال عز
وجل ان اول بيت وضع للناس للذي بمكة ولا شك ان مفهوم بيت وضع
للناس مفهوم كلي والذي بمكة فرد اول منه فلا يصح الى ما يقال كونها اولا
انما هو بالقياس الى المجموع لا القدر المشترك وبالجملة ما ذكر معنى التركيب
الاضافي للفظ فاتحة الكتاب ثم صارت بالغلبة علما لسورة الحمد فان
اعتبر بعد المحال واختلاف المتلقضيين فعلم جنسي كما هو التحقيق في اسامي
الكتب على ما تقرر في محله وان لم يعتبر ذلك التعدد بناء على انها تدقيق
حكمي لا يلتفت الى امثاله في الصناعات العربية فعلم شخصي وقد يطلق عليها
الفاتحة وحدها فاما ان يكون اللام عوضا عن المضاف اليه او يكون علما
اخر بالغلبة ايضا بجعل اللام لازمة مثل الصعق قوله وتسمى ام القرآن
معطوف على ما تضمنه قوله سورة فاتحة الكتاب فانه بالمعنى الذي ذكرناه
في قوة قولنا تسمى هذه السورة باسم فاتحة الكتاب قوله لانها مفتتحة و
مبدأه توهم بعضهم ان الاول بيان لوجه التسمية بفاتحة الكتاب والثاني
لوجه التسمية بام القرآن اقول لفظ المفتتح وان كان له مزيد مناسبة للتسمية
الاولى الا ان قوله فكانها اصله ومنشاه لا يناسبه لان كونها شبيهة
للاصل والمنشاء انما يلايم التسمية بالام ولا يلايم التسمية بالفاتحة وهو ظاهر على
ان التسمية الاولى لم يذكر مرجحا في كلام المص نعم يتعين هذا وجه للتسمية
بالفاتحة غير الوجوه المذكورة لظهورها فالحق الحقيق بالقبول انها وجهان
للتسمية الثانية اي سميت هذه السورة بام الكتاب لوجهين احدهما انها
مفتتحة اي محل افتتاح اوالة افتتاح كتابة واقراءة ونزولا ايضا على
قول الاقلين وثانيهما انها مبدأه اي جزؤه الاول ولما لم تكن المفتتحية
والمبدئية ملائمة للتسمية بالام بحسب الظاهر
فالمراد بالحديث هو اللهو منه تنقول على التقدير الثاني لان الام ليست مفتتح الولد ولا اوله او ضحها بقوله فكانها اصله ومنشاه
ويجوز ان يكون الحديث طائفة كان لهما الجزء الى كلية مشهورة
ان اريد بالحديث الحديث خبر عنه فقد بينا اضافة عام
الحديث بمعنى التبعيضية وان كانت عام
قلت الظاهر ان المراد مطلق الحديث
لكنه وقف اضافة الشيء الى الحديث الملك تصدق عليه وكانت
ضافة بانية كتاب ساج فلم يجاب جعلها
عن

نسبة الرسول عليه السلام والترغيب الى الطاعة والترهيب عن المعصية
فيندرج فيها ثم لابد ههنا من تعيين مواضع اشتمال هذه السورة
الكريمة على هذه المقاصد الثلثة اما الثناء اعني اجراء صفات الكمال
على الله عز وجل ففي اول السورة الى قوله مالك يوم الدين واما التعبد
اعني ايجاب العبادة والتكليف فيكون فعلا له تعالى او التنسك والعمل
بموجبه التكليف فيكون فعلا للعبد فقد قال سيد المحققين هو في قوله
اياك نعبد فان العبادة قيام العبد بحق العبودية وما تعبد به من امتثال
امر المولى ونواهيه او في قوله اهدنا الصراط المستقيم اذا اريد به ملة
الاسلام المشتملة على الاحكام او في قوله الحمد لله لانه لتعليم العباد وقال سبحانه
قوله الحمد لله والامر بالشيء ايجابا يستلزم النهي عن ضده واما الوعد والوعيد
ففي قوله انعمت عليهم والمغضوب عليهم او في قوله يوم الدين اي الجزاء فانه
يتناول الثواب والعقاب انتهى كلامه قدس سره واعترض عليه سيد
المدققين بوجوه ثلثة احدها ان امتثال اوامر المولى ونواهيه ليس
مأخوذا في معنى العبادة ولا لازما له والا لزم ان يختص العبادة
بمن له امر ونهي وليس كذلك قال الله تعالى ويعبدون من دون
الله ما لا يضرهم ولا ينفعهم فاذن لا يلزم من اشتمال الفاتحة على التعبد
اشتمالها على التعبد بالامر والنهي الذي هو الدعوى وثانيها ان
ما ذكر من الامر بالشيء ايجابا يستلزم النهي عن ضده انما يفيد ههنا كون
الامر المقدر وهو قوله الوجوب وذلك مضوع الايرى ان تاركه لا يلام
عند كثير من العلماء وثالثها ان الانعام كثيرا ما لا يكون مسبوقا بالوعد
فاشتمال انعمت عليه غير مسلم وكذلك بالقياس الى الوعيد انتهى والجواب
عن الاول ان الكلام ليس في مطلق العبادة بل في عبادة المؤمن
لله تعالى كما يدل قوله اياك نعبد ولا شك ان الامتثال الامر والنهي
مأخوذ في عبادة تعالى وان لم يكن مأخوذا في المطلق وعن الثاني ان
كون تاركه ملوما عند الجمهور يكفي في كون الامر للوجوب اذ هو تابع لهم
على ان تعلم القرآن سيما في ادلة الاسلام كان فرضا وهو يستلزم القرآن و
عن الثالث ان المشتمل على الشيء لا يلزم ان يكون دالا عليه بل يكفي فيه ان
يكون ما اريد منه مستندا لذلك الشيء وههنا كذلك اذ المراد بالمنعم عليهم
على ما ذكره المفسرون الانبياء وبالمغضوب عليهم والضالين اليهود والنصارى
وهو الوارد عن النبي صلى الله عليه وسلم والصحابة والتابعين واتباعهم حتى
قال ابن ابي حاتم لا اعلم في ذلك خلافا بين المفسرين وقد يجاب عن الثالث

بان المراد بالانعام هو الانعام الاخروي او ما يشمله او ما يترتب عليه
الثواب في الاخرة ففيه اشارة الى الوعيد ثم قال قدس سره والوجه
في انحصار مقاصد الكتاب المجيد في الاصول الثلثة ان القرآن
انزل ارشادا للعباد الى معرفة المبتدا والمعاد ليودوا حق
المبدأ بامتثال ما امر ونهى ويدخروا بذلك للمعاد مثوبة كبرى
وقد يظن ان ههنا مقصدا رابعا هو الدعاء والسؤال في قوله
اهدنا صراط المستقيم ويجاب بانه متفرع على ما ذكر فان المعتد به
من الدعاء ما كان في امر الاخرة او اداء الطاعة وترك المعصية
انتهى ويرد على هذا ان الوعد والوعيد ايضا يتفرعان على التعبد
بالامر والنهي فليترك ما ذكرهما بل الحق في الجواب ان المقصود
بالدعاء في قوله اهدنا الاية طلب الثبات على صراط المستقيم الذي
هي ملة الاسلام وهو عين التعبد بالامر والنهي واما ما يقال كثير من
السور يشتمل على هذه المعاني ولم يسم ام القرآن فجوابه التحقيقي ان وجه
التسمية لا يجب اطراده ولقد اطنبنا في هذا المقام لما اقتضاه تحقيق
المرام وليس غرضي سوى ذلك قوله او على جملة معانيه اي او تسمى
ام القرآن الاشتمالها بمجمل معانيه ومحصلها فهو معطوف على قوله ما
فيه ووجه اخر للتسمية وحاصل هذين الوجهين انها سميت ام القرآن لانها
لاشتمالها على معظم ما فيه او على مجمل ما فيه اشبهت الجلدة الرقيقة المشتملة
على الدماغ وقواها الخمس فكما سميت تلك الجلدة بام الدماغ سميت هذه
بام القرآن وقيل لما اشتملت سورة على معاني القرآن مجملا على احسن ترتيب ثم صارت
تلك المعاني مفصلة في سائر السور نزلت منزلة مكة من سائر القرى حيث
مهدت او لانه دحيت الارض من تحتها فكما سميت مكة ام القرى
هذه خلقت السورة ام القرآن اقول هذا انما يتم اذا كانت الفاتحة
اول سورة نزلت وهو قول اقل الاقلين وان قال صاحب الكشاف
انه قول الاكثرين ومما ذكرنا علم ان الجملة بمعنى المجمل لا بمعنى الجميع على ما
توهمه البعض لان الفاتحة ليست مشتملة على جميع معانيه على التفصيل وهو
المتبادر من لفظ جميع معانيه فتامل قوله من الحكم النظرية والاحكام
العلمية بيان للمعاني لا للجملة وانما لا تحد المجمل والمفصل لان معانيه ايضا هي
تلك الحكم والاحكام وتوضيح المقام ان للقرآن معاني وهي الامور المفصلة
فيه من مقاصد الحكمتين ولتلك المعاني المفصلة فيه مجمل وهو استكمال النفس

الصراط المستقيم قال المص في تفسير قوله تعالى في سورة آل عمران ان
الله ربي وربكم فاعبدوه هذا صراط مستقيم انه تعالى شرع في الدعوة اشارة
اليها بالقول المجمل فقال ان الله ربي وربكم اشارة الى استكمال القوة
النظرية بالاعتقاد الحق الذي غاية التوحيد وقال فاعبدوه اشارة
الى استكمال القوة العملية فانه بملازمة الطاعات التي هي الاتيان
بالاوامر والانتهاء عن النواهي ثم قرره بان بين ان الجمع بين الامرين هو
الطريق المشهور له بالاستقامة انتهى فقوله التي هي سلوك الطريق
المستقيم في محل الجر على انه صفة لجملة معانيه لا للحكم النظرية والاحكام
العملية ولا للاخير وحدها على ما توهم ومن ههنا تبين الفرق بين
هذين الوجهين للتسمية حيث اشير الى ان مبنى هذا الوجه الاخير
على جعل مقاصد القرآن الحكم النظرية والعملية المتضمنة للامور الثلثة
المذكورة في الوجه الاول وغيرها وان اشتمال الفاتحة عليها باعتبار
ان بعض اجزائها يشتمل على مجملها ومحصلها وهو قوله تعالى اهدنا
الصراط المستقيم الى الآخر وان مبنى الوجه الاول على جمع اجزائها ثم
ان المراد بالحكمة النظرية الاصول الاعتقادية اي التي يكون
المقصود فيها الاعتقادات الحاصلة بالنظر فيندرج فيها الالهيات
والنبوات وما يتعلق باحوال اعيان الموجودات التي ليس لقدرتنا
واختيارنا مدخل فيها كالسماء والارض فان التفكر فيها
ليستدل بها على وجود الصانع وصفاته العلى من جملة مقاصد القرآن
قال الله تعالى الذين يتفكرون في خلق السموات والارض الآية والمراد
بالاحكام العملية الاحكام المتعلقة بكيفية العمل من وجوب الواجبات
وحرمة المحرمات قوله والاطلاع على مراتب السعداء والمنازل الاشقياء
بالرفع معطوف على السلوك داخل معه في بيان مجمل معانيه الا ان
العمدة هو السلوك والاطلاع المذكورة من تتمته اذ بذلك الاطلاع
يحصل الرغبة في الثواب والرهبة عن العقاب ولهما مزيد مدخلية
في سلوك الصراط المستقيم قوله وسورة الكنز بالنصب عطف على قوله
ام القرآن اي كما تسمى ام القرآن تسمى سورة الكنز ايضا واما قوله والوافية
والكافية فاما منصوبتان عطفا على المضاف فيكون المعنى وتسمى الوافية
واما مجروران عطفا على مضاف اليه فيكون المعنى وتسمى سورة الوافية وسورة
الكافية وفي هذا وان لزم بحسب الظاهر العطف على جزء العلم وحذف بعض
العلم الا ان الظاهر ان كلا من الكنز والوافية والكافية بدون لفظ السورة ايضا
علم كما في رمضان وشهر رمضان قوله لذلك اي سميت بهذه الاسامي
لاشتمالها على ما فيه او على جملة معانيه فكانها كنز وافي كاف فاي
كنز فيه مثل جواهر المعاني القرآنية وفي القصيدة البردة لها معان كموج
البحر امدد وفوق جوهره في الحسن والقيم قوله وسورة الحمد بالنصب اي
وتسمى سورة الحمد فقوله والشكر والدعاء وتعليم المسئلة بالجر عطف على
الحمد اي وتسمى سورة الشكر والدعاء وتعليم المسئلة بالجر عطف على الحمد اي
وتسمى سورة الشكر وسورة الدعاء وسورة تعليم المسئلة قوله لاشتمالها عليها
اي لاشتمالها الفاتحة على كل من الامور المذكورة اما اشتمالها على الحمد فظاهر
واما اشتمالها فلان هذا الحمد مادة اجتماعه مع الشكر لوقوعه في مقابلة النعم
وهي تربية العالمين فان وصفه تعالى بانه رب العالمين يشعر بان استحقاقه
تعالى للحمد والثناء لكونه ربا فهو شكر ايضا لوجوب كونه في مقابلة النعم واما اشتمالها
على الدعاء فظاهر لان اهدنا الصراط طلب الهداية والدعاء هو الطلب واما
اشتمالها على تعليم المسئلة اي تعليم طريق السؤال من الله عز وجل فلان فيها
اشارة الى اللايق بحال الداعي من حيث انه داع ان يحمد الله اولا بما هو اهله
ويثني عليه بربوبيته للعالمين وبكمال رحمته وكونه مالكا للامور ثانيا و
يخص عبادته واستعانته به ثالثا ثم يشرع في طلب مآربه فان هذه الطريقة
اقرب من الاجابة وادعى الى القبول لما فيه من الاقرار بكمال جوده تعالى
وفرط رحمته ومن الاعتراف بكمال عجزه واحتياجه قوله والصلوة
اي وتسمى سورة الصلوة فهو مجرور معطوف على المضاف اليه ولا
يجوز نصبه عطفا على السورة لان ما ذكره من وجه التسمية لا يفيده
ما رواه ابو هريرة انه قال الله عز وجل وسميت الصلوة بيني وبين
عبدي نصفين وفسرت بالفاتحة فهو ايضا لا يفيد تسميتها صلوة
لما قالوا من انه مجاز من باب اطلاق اسم الكل وارادة الجزء الذي هو
ركن كقوله عليه السلام الحج عرفة ومعلوم الاطلاق بطريق الجواز لا يسمى
تسمية قوله لوجوب قراءتها او استحبابها فيها لا اول اشارة الى مذهب
الشافعية فانهم لا يفرقون بين الفرض والواجب والثاني اشارة
الى مذهب الحنفية فانهم قد يطلقون المستحب على معنى يقابل الفرض
ويتناول الواجب والمستحب المتعارف وهو ما يكون فعله او لا
يبلغ الى مرتبة الفرضية ثم ان المص عدل عن عبارة الكشاف ههنا

وهي قوله لانها يكون فاضلة او بخرة بقراتها فيها لانه اورد عليها ان الاولى
ان يقال لانها لا يكون فاضلة او بخرة الا بقراءتها فيها ليفيد ما قصده
من توقف الفضيلة والاجزاء على الفاتحة بيان للمذهبين وان اجاب
عنه بعض شراح الكشاف **قوله** والشافية والشفاء اي وتسمى الشافية
او الشفاء او وتسمى سورة الشافية وسورة الشفاء فيجوز فيهما
النصب والجر **قوله** لقوله عليه السلام هي شفاء لكل داء يعني تسمى بهذين
الاسمين لقيام معنى الشفاء بها وكونها وصفا قائما بها ومحمولا عليها
كما في الحديث فيكون مصححا للتسمية وليس المراد انها تسمى بها لتسمية النبي
عليه السلام اياها بالشفاء اذ حمل شيء على شيء لا يدل على تسمية الموضوع
بالمحمول فلا يقال زيد تسمى حيوانا لانه حيوان **قوله** والسبع المثاني اي و
تسمى السبع المثاني معرفا باللام مثل النجم والصعق ولا تسمى المثاني بدون
ذكر السبع كما وقع في الكشاف وكذلك لا تسمى سورة السبع المثاني لان المذكورة
في الحديث النوة هو السبع المثاني لا غير فهو منصوب عطفا على السورة
قوله لانها سبع ايات بالاتفاق تعليل تسميتها بالسبع والاية في الاصل
العلامة الدالة على الشيء فيطلق على المصنوع لدلالته على وجوده وصانعه
ويخص بالكوينية ثم نقل في الشرع الى طائفة معينة من القرآن مترجم
اولها واخرها توقيفا ويخص باسم التنزيلية وهي المراد وهنا اراد بالاتفاق
اتفاق القراء الائمة الاربعة والا فبعض العلماء الى انها ست ايات وبعضهم
الى انها ثمان وبعضهم الى انها تسع **قوله** الا ان منهم من عد التسمية اية دون
انعمت عليهم يعني بعد ما اتفقوا على انها سبع ايات اختلفوا فبعضهم وهم الشافعية
عدوا التسمية اية منها دون انعمت عليهم اي دون صراط الذين انعمت عليهم
لظهور ان الصلة بدون الموصول لا يكون اية فالمعنى انهم لم يعدوا قوله صراط
الذين انعمت عليهم وحده اية عدوه الى اخر السورة اية واحدة وبعضهم و
بعضهم عكس الامر فقد قوله تعالى صراط الذين انعمت عليهم وحده اية وما بعده
الى اخر السورة اية اخرى ولم يعد التسمية اية منها وهم المالكية والحنفية
قوله وتثنى في الصلوة على صيغة المضارع المجهول شددا او مخففا عطف
على قوله لانها سبع ايات وتعليل في الحقيقة لوصف السبع بالمثاني فيرجع
الى انه انما وصف السبع بالمثاني لانها تثنى اي تكرر قراءتها في الصلوة
ففيه اشارة الى ان المثاني جمع مثنى او مثناة على صيغة اسم المفعول
بمعنى مردد ومكرر والا فقد ثلث وربع او جمع مثنى او مثناة بفتح

المثناة على صيغة اسم المفعول

الميم على صيغة مفعل او مفعلة من الثني بمعنى التثنية اي التكرر والاعادة
ورجح الاخير لانه على الاول يكون من الجموع الشاذة لان القياس
بقاء حروف المفرد في الجمع فالقياس المثنيات كالمربعات والمثلثات
في جمع المربع والمثلث وههنا حذف احد النونين وجوز المص في
سورة الحجر وسورة الزمر ان يكون من الثناء وقال في وجهه لان كل واحد
مثنى عليه بالبلاغة والاعجاز ومثنى على الله بما هو اهله انتهى ولا مجال له
ههنا لمكان قوله في الصلوة تامل يظهر والمراد بالصلوة مطلقها ان لم يجوز
التنفل بركعة واحدة وان جوز فالمراد اكثرها واما صلوة الجنازة
فاطلاق الصلوة عليها بمعنى الدعاء ثم ان المص عدل ههنا عن
عبارة الكشاف فانه قال موافقا لما في الصحاح الجوهري لانها تثنى في
كل ركعة ووجه العدول عدم صحة ظاهرها واحتياجها الى تاويلات
بعيدة كما فعله شارحوه **قوله** او الانزال بالجر معطوف على الصلوة اي
او تثنى وتكرر في الانزال فيلزم ان يكون النزول والتكرر فيه متوقفا غير
متحقق وقت التسمية فهذه التسمية ان كانت منه تعالى كما هو الظاهر
من قوله تعالى ولقد آتيناك سبعا من المثاني فالاشكال في صيغة
المستقبل اذ تسميته تعالى متقدم على تكرر الانزال وان كانت من غيره
فلا بد ان يجعل من قبيل علفتها تبنا وماء باردا بان يقدر العامل في
المعطوف غير عامل المعطوف عليه مثل ثنيت سقيت بها وانه فيكون المعنى
او لانها ثنيت في الانزال لا يقال على تقدير تكرر نزولها يلزم ان يكون عدد
ايآتها اربعة عشر كما ان قوله فباي الاء ربكما تكذبان عد احدى و
ثلثين اية لانا نقول تعيين الاية توقيفي لا مدخل فيه للراي نعم يلزم من
تكرر نزولها كونها سورتين الا انه لما لم يختلف معناها باعتبار تكرر نزولها
لم يجعل سورتين وقد يقال انما يلزم القول بكونها سورتين من تكرر نزولها
لو كان نزولها ثانيا على الهيئة السورة اخرى وليس كذلك بل النزول ثانيا لتقرير السورة
واظهار تعظيمها وقيل لا بد لمن يقول بنزولها مرتين ان يكرر نزولها قرآنا
حتى لا يلزم كونها سورتين ويلتزم ان النزول على النبي صلى الله عليه وسلم
وحيا متلوا لا يستلزم القرآنية وفيه انهم فرقوا بين القرآن والحديث
القدسي بان الاول وحي متلو دون الثاني على انه لا ضرورة تدعوا
على ارتكاب ذلك الوجه البعيد للغنية عنه بما ذكرنا **قوله** ان صح
انها نزلت مرة بمكة الى اخره يعني ان تكررها في الانزال يتوقف
على صحة القول بانها نزلت مرتين مرة بمكة حين فرضت الصلوة ومرة

بالمدينة حين حولت القبلة من الصخرة الى الكعبة وقد صح وثبت انها
اى الفاتحة مكية فبقى الشك فى مدنيتها فان صح ذلك ايضا تم الامر ثم
استدل على صحة كونها مكية بقوله تعالى ولقد اتيناك سبعا من المثانى
واشارة الى وجه الاستدلال به بقوله وهى مكى اى هذا القول مكى وتوضيحه
ان المراد بالسبع المثانى فى هذا القول هى الفاتحة وان هذا القول مكى
بالنص فيلزم ان يكون الفاتحة مكية اما الاول فلان ابن عباس فسره به
انها وتبعه جمهور المفسرين واشار المص فى سورة الحجر حيث فسره اول
بالفاتحة ثم نقل الاقوال الاخر من كون المراد السبع الطوال والحواميم او
الاسباع بصيغة التمريض واما الثانى فلان سورة الحجر المشتملة على هذه الاية
مكية بجميع اجزائها بنص ائمة التفسير عليها واشار اليه المص ايضا هناك حيث
قال سورة الحجر مكية ولم يستثن منها شيئا فلو كن الفاتحة ايضا مكية بل مدنية
لما صح الاخبار فى مكية باتيانها فى الزمان الماضى اذ لا مجال للتجوز ههنا بان يكون
من قبيل التعبير عن المستقبل المتحقق بلفظ الماضى مثل ونادى اصحاب الجنة
لان الماضى المقرون بعد المقربة لزمان الماضى الى الحال نص فى الماضى كما ان
المضارع المقرون بعلم الاستقبال كالسين وسوف لا يحتمل غير الاستقبال
وما يتوهم من ان عطف القرآن العظيم على السبع المثانى يدل على ان الماضى
بمعنى المستقبل فاقول فى دفعه هذا اذا اريد بالقرآن العظيم المجموع واما اذا
اريد به القدر المشترك فلا حاجة الى التجوز وهو ظ ثم ان المكى والمدنى
للعلماء فيها اصطلاحات اشهرها ان المكى ما نزل قبل الهجرة والمدنى ما نزل
بعدها سواء نزل بالمدينة او بمكة عام الفتح او عام حجة الوداع او بسفر
من الاسفار وقد يطلق المكى على ما نزل بمكة والمدنى على ما نزل فى المدينة
فيكون النازل فى سفر الهجرة وساير الاسفار واسطة وقد يطلق المكى على ما وقع
خطابا لاهل مكة والمدنى ما وقع خطابا لاهل المدينة فعلى هذا المعنى
الاخير ليست الفاتحة مكية ولا مدنية وهو ظ واما على المعنى
الثانى وان جاز ذلك لكن لا يتم الاستدلال بالاية المذكورة على كونها
مكية لجواز ان يكون الفاتحة نازلة بالمدينة ويكون سورة الحجر المشتملة
على ذلك القول الدال على تقدم نزول الفاتحة نازلة بمكة عند عود
رسول الله صلى الله عليه وسلم الى مكة عام حجة الوداع فالاستدلال
بها موقوف على ان يراد به اشهر الاصطلاحات وقد نبه عليه المص
حيث قال نزلت مرة بمكة حين فرضت الصلوة ومرة بالمدينة حين حولت
القبلة فلا بد من بيان ان سورة الحجر مكية بالمعنى الاشهر حتى يتم هذا الدليل

وكونه مشهورا

وكونه مشهورا ومتفقا عليه عند الجمهور المرجحين بكونها مكية بكثرة مؤنة بيانه بخلاف
الاخيرين فانه اصطلاح البعض وقد يبين ذلك بانها لو لم تكن مكية بذلك المعنى لزم
ان يكون الصلوة بمكة بغير فاتحة وهو بعيد وايضا لو اسمر عليه السلام على عدم
قراءة فاتحة الكتاب بمكة قبل الهجرة لحفظ ونقل الينا كما حفظ سائر احواله لكونه
تما يتوفر الدواعى على نقله فالاسمرار على هذه الحالة مع عدم النقل مما لا يقبله
العقول قوله بالنص اى بالتصريح من ابن عباس وساير ائمة التفسير واطلاق
النص على هذا المعنى شايع كما يقال نص ابو حنيفة رحمه فى هذه المسئلة
بكذا والنص الشافعى رحمه فيها بكذا ومن هذا القبيل ما سيجئ فى كلام
المص من قوله ولم ينص ابو حنيفة رحمه فليس المراد بالنص الكتاب
والسنة حتى يرد انه لم يثبت مكية شيء من ذلك قوله بسم الله الرحمن
الرحيم من الفاتحة مبتدا وخبره اى هذا القول الكريم جزء من الفاتحة
بل من كل سورة ويؤيده ما فى بعض النسخ ومن كل سورة فالتخصيص بالفاتحة
لكون الكلام فيها قوله وفضلها وهما اى فقهاء مكة والكوفة سوى الامام ابى
حنيفة رحمه بقرينة ما سيأتى من ذكر مذهبه قوله والشافعى رحمه قيل هذا
قول الجديد واما قوله القديم فهو انها ليست من القرآن قوله وعاقلهم قراء المدينة
اه لما كان المختار عند المص كونها جزء جعله اصلا ونسب المخالفة الى من اختيار
عدم جزئيتها قوله وفقاء وهما بضمير التثنية اى فقهاء البصرة والشام فيه عدول
عن عبارة الكشاف فان الواقع فيها ضمير الجمع الراجع الى البلاد الثلثة ووجه
العدول ان جماعة من فقهاء المدينة من الصحابة والتابعين كعبد الله ابن عمر و
الزهرى وغيرهم ذهبوا الى ان التسمية جزء من جميع السور فما وقع فى بعض
النسخ بضميرهم الجمع موافقا لما فى الكشاف فكانه من تصرف الناسخ ترجيحا منه ان
لا مقتضى لتغيير عبارة الكشاف وقد عرفت المقتضى وانه تغيير لقصد الاصلاح
فقوله ومالك معطوف على فقهاء البصرة والشام اى خالفهم فقهاء هما ومالك
ايضا من فقهاء المدينة واما على نسخة ضمير الجمع فلعل ذكره بعد ذكر الفقهاء
المدينة واما على نسخة مع دخوله فيهم لدفع توهم مخالفته لهم كما خالف
ابو حنيفة رحمه فقهاء الكوفة مع كونه اعظمهم قوله ولم ينص ابو حنيفة رحمه
فيه بشيء اه اى لم يصدر منه نص فى شان التسمية بشيء من النفى والاثبات
فصار عدم نص سببا لان يظن انها ليست عنده من السورة اى من
سورة الفاتحة كما هو المصرح فى الكشاف او من جنس السورة كما هو الظاهر
من العبارة حيث لم يقل منها وههنا مناقشة مشهورة وهو ان عدم
النص بشيء من طرفى النفى والاثبات لا يستلزم الظن باحدهما وهو ظ

وكونه مشهورا ومتفقا عليه عند الجمهور المرجحين بكونها مكية بكثرة مؤنة بيانه بخلاف
الاخيرين فانه اصطلاح البعض وقد يبين ذلك بانها لو لم تكن مكية بذلك المعنى لزم
ان يكون الصلوة بمكة بغير فاتحة وهو بعيد وايضا لو اسمر عليه السلام على عدم
قراءة فاتحة الكتاب بمكة قبل الهجرة لحفظ ونقل الينا كما حفظ سائر احواله لكونه
تما يتوفر الدواعى على نقله فالاسمرار على هذه الحالة مع عدم النقل مما لا يقبله
العقول قوله بالنص اى بالتصريح من ابن عباس وساير ائمة التفسير واطلاق
النص على هذا المعنى شايع كما يقال نص ابو حنيفة رحمه فى هذه المسئلة
بكذا والنص الشافعى رحمه فيها بكذا ومن هذا القبيل ما سيجئ فى كلام
المص من قوله ولم ينص ابو حنيفة رحمه فليس المراد بالنص الكتاب
والسنة حتى يرد انه لم يثبت مكية شيء من ذلك قوله بسم الله الرحمن
الرحيم من الفاتحة مبتدا وخبره اى هذا القول الكريم جزء من الفاتحة
بل من كل سورة ويؤيده ما فى بعض النسخ ومن كل سورة فالتخصيص بالفاتحة
لكون الكلام فيها قوله وفضلها وهما اى فقهاء مكة والكوفة سوى الامام ابى
حنيفة رحمه بقرينة ما سيأتى من ذكر مذهبه قوله والشافعى رحمه قيل هذا
قول الجديد واما قوله القديم فهو انها ليست من القرآن قوله وعاقلهم قراء المدينة
اه لما كان المختار عند المص كونها جزء جعله اصلا ونسب المخالفة الى من اختيار
عدم جزئيتها قوله وفقاء وهما بضمير التثنية اى فقهاء البصرة والشام فيه عدول
عن عبارة الكشاف فان الواقع فيها ضمير الجمع الراجع الى البلاد الثلثة ووجه
العدول ان جماعة من فقهاء المدينة من الصحابة والتابعين كعبد الله ابن عمر و
الزهرى وغيرهم ذهبوا الى ان التسمية جزء من جميع السور فما وقع فى بعض
النسخ بضميرهم الجمع موافقا لما فى الكشاف فكانه من تصرف الناسخ ترجيحا منه ان
لا مقتضى لتغيير عبارة الكشاف وقد عرفت المقتضى وانه تغيير لقصد الاصلاح
فقوله ومالك معطوف على فقهاء البصرة والشام اى خالفهم فقهاء هما ومالك
ايضا من فقهاء المدينة واما على نسخة ضمير الجمع فلعل ذكره بعد ذكر الفقهاء
المدينة واما على نسخة مع دخوله فيهم لدفع توهم مخالفته لهم كما خالف
ابو حنيفة رحمه فقهاء الكوفة مع كونه اعظمهم قوله ولم ينص ابو حنيفة رحمه
فيه بشيء اه اى لم يصدر منه نص فى شان التسمية بشيء من النفى والاثبات
فصار عدم نص سببا لان يظن انها ليست عنده من السورة اى من
سورة الفاتحة كما هو المصرح فى الكشاف او من جنس السورة كما هو الظاهر
من العبارة حيث لم يقل منها وههنا مناقشة مشهورة وهو ان عدم
النص بشيء من طرفى النفى والاثبات لا يستلزم الظن باحدهما وهو ظ

فقال بعضهم المراد انه لما لم ينص بشيء من النفي والاثبات مع كونه من
فقهاء الكوفة القائلين بانها من الفاتحة صار ذلك سببا لذلك الظن
ويخدشه انه لم لا يجوز ان يشاء سكوته وعدم نفي بشيء رضاوه بقولهم
كيف ولو لم يرض لمنعهم عن هذا القول لانه رحمه كان رئيسهم واعلمهم و
العادة قاضية في مثله بان يصدع بالحق وبعضهم ان عدم ثبوت
الجزئية اصل لا يحتاج الى الدليل فانتفاء دليل ثبوت الجزئية يفيد الظن
باستمرار العدم الاصلي واقول النص القول الصريح اي الدال على الشيء بطريق
العبارة فمعنى لم ينص بشيء لم يقل قولا صريحا دالا بعبارته على شيء من النفي
والاثبات فيحكم رجوع النفي الى القيد في الكلام يلزم ثبوت اصلا القول
الدال على الشيء منهما لكن لا بطريق العبارة والامر كذلك لانه قال على ما صرح به
في التفسير الكبير وهذا يدل بطريق الاقتضاء على انها ليست جزءا عنده اذ
لا يحسن القول بوجوب الجهر في بعض اجزاء السورة والاسرار في بعضها
وايضا انه رحمه الله ذكر في مسنده احاديث دالة على انها ليست من الفاتحة
والظاهر منه انه معتقد لما لها فهذا ايضا يقتضي انها ليست عنده جزءا منها
وقد ثبت ان الدلالة الاقتضائية انما تفيد الظن لا الجزم ففي كلام المص تعريض
بالرد على الكشاف حيث جزم بان مذهب ابي حنيفة انها ليست من الفاتحة
قوله وسئل محمد عنها الخ اقول غرض المص من نقل هذا السؤال والجواب و
من قوله سابقا ولم ينص ابو حنيفة رحمه الله بشيء الخ بيان ان ما اختاره من
كون التسمية من الفاتحة ام لم يقطع فيه بمخالفة جميع الائمة فان اعظم
الائمة لم يثبت منه ما يفيد القطع بالمخالفة لعدم نفي في شان التسمية بشيء
فغاية ما ثبت منه ما يفيد الظن بالمخالفة وكذا الامام محمد بن الحسن
الشيباني وهو من اكبر اصحاب ابي حنيفة رحمه لم ينص بشيء من النفي
والاثبات انه لما سئل عنه رجل من اصحابه اسمه المعلى بانها هل هي من
الفاتحة ام لا اجاب باذ ما بين الدفتين كلام الله ومراده ان الثابت
عندي انها من القرآن واما انها من الفاتحة ام لا فلم يثبت عندي فلم
يحمل ما ذكره في الجواب على هذا لم يطابق السؤال ان اللازم منه كونها
من القرآن وهو لا يستلزم شيئا من النفي والاثبات بالنسبة الى الفاتحة
ولا يجوز ان يحمل السؤال على انها هل هي من القرآن ام لا كما فعله بعض الناظرين
ليطابق الجواب السؤال لان الكلام في ان التسمية من الفاتحة عند هؤلاء
وليست منها عند مخالفيهم فالقول بانها عند محمد من القرآن والسكوت
عن انها ما من الفاتحة خارج عن الصدد مخل النظام الكلام وايضا

ينافي

ينافي هذا الحمل ما نقل عن المعلى لانه قال ثم سالت محمدا وقلت فلم لا تجهر بها
في الجهرية فسكت ولم يجبني لانه صرح في ان السؤال كان بل هي من الفاتحة
ام لا لا انها هل هي من القرآن ام لا فان قلت فما وجه سكوت محمد رحمه في السؤال
الثاني قلت التنبيه على حماقة السائل فانه رحمه لما بينه في جواب السؤال
الاول انه لم يثبت عنده كونها من الفاتحة وانها الثابت كونها من القرآن
كان تفريع السائل السؤال الثاني عليه بقوله فلم لا تجهر بها في الجهرية كالجهر
بالفاتحة غاية في الحماقة ونهاية في السفاهة لا جواب له سوى السكوت
وبالجملة لم يصدر من الائمة الحنفية في شان التسمية بالنسبة الى الفاتحة
شيء من النفي والاثبات وقال في التفسير الكبير توقف ابو حنيفة واصحابه
في الوقوع في هذه المسئلة لا ان اثبات احد الطرفين فيها عظيم ثم انه لا بد
من تحرير محل الخلاف في التسمية وتعيين ما اختاره المص من بين الاقوال حتى
يعلم ان كل دليل يورده لاثبات ما اختاره هل يدل عليه ام لا فاعلم انهم بعد
اتفقوا على ان التسمية بعض آيات في اثناء سورة النمل اختلفوا في شانها في
اوايل السور الكريمة واشهر الاقوال فيها ثلثة الاول انها ليست من القرآن
اصلا وهو المشهور من مذهب قدماء الحنفية واليه ذهب مالك وان في
في قوله القديم والثاني انها آية فذة من القرآن ليست جزءا من السورة بل
انزلت للفصل بينها بتركها هو الصحيح من مذهب الحنفية والثالث انها آية
من كل سورة صدرت بها وهو القول الجديد للشافعي رحمه وبما حررنا من محل
الخلاف اندفعت الشبهة التي استصعبها بعض ارباب الحواشي حيث قال
عندي في هذا المقام شبهة وهي ان البسملة في سورة النمل من القرآن
اتفاقا ومع هذا الاتفاق ما معنى الاختلاف في ان ما في اوايل السورة
من القرآن ام لا فان آية من القرآن او بعض آية اذا كتبت في موضع اخر
من المصحف او قرئت لا يخرج عن كونها من القرآن فكذا هذا انتهى لان
معنى ذلك الاختلاف انها هل هي من القرآن في اوايل السورة الكريمة ام
ليست منه في تلك الاوايل اصلا لا انها هل هي منه في الجملة ام ليست منه
اصلا والذي لا يجامع هذا الاتفاق هو هذا الاخير لا الاول فاذا قلنا
مثلا قوله تعالى فبأي آلاء ربكما تكذبان جزء من القرآن في مواضع متعددة من
سورة الرحمن وليس جزءا منه في موضع من ساير السور لم يكن تناقضا لان وحدة
المكان معتبرة في التناقض ثم ان سيد المحققين بعد ما صرح في شرح الكشاف
بان محل النزاع انما هو التسمية في اوايل السور قال في شرحه للمواقف الخلاف في

نزلت بالمدينة والاصح انها مكية ومدنية
وقيل مدنية والاصح انها مكية ومدنية
نزلت بمكة حتى فرضت الصلوة ثم
نزلت بالمدينة حتى حولت القبلة الى
الكعبة
سعد الله

وهو مسلم بالنص قال السيوطي قلت
ان اراد نص المفسرين فقريب الا انه
غير مصطلح عليه في الحلاف اذ الاجماع
منعقد على الاطلاق الا الكتاب والسنة
وليس فيهما ما يدل على مكية وقد جاء
بالا ذلك ثبت عن ابن عباس رضي الله عنهما
وكلام الصحابي في القرآن حكمه حكم الرفوع
الرفوع فجاز اطلاق النص عليه الا عبا
سعد الله

في كونها آية من كل سورة كما هو القول الجديد للشافعي او من الفاتحة فقط وفي
البواقي كتب للتيمن كما هو قوله القديم او كونها آية فردة انزلت مرة كما اختاره
الحنفية لا في كونها من القرآن في اوايل السور اذ لا خلاف فيه ومن قال به فقد توهم
انتهى وهذا غريب منه وايضا قرر مذهب الشافعي على خلاف ما قرره
المفسرون على ما نقلنا فتامل **قوله** لنا احاديث اي لنا في الاستدلال
على انها من الفاتحة على ما في اكثر النسخ من عدم التعرض لغير الفاتحة او
على انها من الفاتحة ومن كل سورة على ما في بعض النسخ ثم نقول ان بني عكرمة
فيهم رباح فان لنا ايضا احاديث كثيرة ذكرها الخصماء وح ما ذكره الامام
ابو حنيفة رحمه الله في مسنده فان الفضل فيما شهدت به المختصار فمنها ما في الصحيحين
عن انس صليت خلف النبي صلى الله عليه وسلم وابي بكر وعمر وعثمان
كانوا يفتتحون القرآن بالحمد لله رب العالمين ولا يذكرون بسم الله الرحمن
الرحيم ومنها ما روى مسلم عن عائشة رضي الله عنها قالت كان رسول صلى
الله عليه وسلم يفتتح الصلوة بالتكبير والقراءة بالحمد لله رب العالمين ومنها ما في
مسند احمد عن انس رحمه لم يكونوا يستفتحون القرآن بسم الله الرحمن
الرحيم قيل لا يخفى على الخبير المنصف ان هذا اقوى مما ذكر المصنف **قوله**
منها ما روى ابو هريرة انه عليه السلام قال فاتحة الكتاب سبع ايات او
لا هي بسم الله الرحمن الرحيم هذا الحديث والحديث الثاني انما يدلان
على كونها من الفاتحة لا على كونها من كل سورة فالصحيح ما في اكثر النسخ من عدم
التعرض لغير الفاتحة اجيب عن الاحتجاج بهذا الحديث بانه يرويه عبد الحميد
بن جعفر عن نوح بن ابي بلال ونوح مجهول ورواية المجهول مردودة **قوله**
وقوله ام سلمة الخ اي ولنا ايضا قول ام سلمة الخ واجيب عن هذا ايضا
بانه يرويه عمرو بن هرون البلخي عن ابن جريج قال يحيى هو ليس بشيء **قوله** و
من اجلها اه اي من اجل هذين الحديثين وصحتهما وقع الاختلاف بين
القايلين بكونها جزء من الفاتحة وفي بعض النسخ ومن اجله اي من اجل
اختلاف الحديثين والمرجع واحد والمراد ان الاختلاف في انها آية
مستقلة من الفاتحة ام لا انما نشاه من الحديث فمن ذهب الى انها
آية مستقلة منها تمسك بالحديث الاول حيث يدل على كونها آية تامة
ومن ذهب الى انها بعض آية منها تمسك بالحديث الثاني حيث يدل
على انها مع ما بعدها آية لا وحدها واقول ان اريد ان الشافعية
اختلفوا بينهم فيما ذكر كما ذكره بعض الشراح فيرد عليه ان الامام النووي

وغيره

وغيره من الائمة الشافعية صرحوا بانه لا خلاف بين الشافعية في انها آية تامة
من الفاتحة وان اريد ان القايلين بجزئيتها غير الشافعية اختلفوا بينهم
فيما ذكر فيرد عليه ان الحديث الثاني ناطق بخلاف مذهب الشافعي فكيف
يصح استدلال المص به في هذا المقام الا يقال مقصود المص اثبات انها
جزء من الفاتحة سواء كانت آية تامة كما يدل عليه الحديث الاول او بعض آية
كما يدل عليه الثاني ثم ان بعض خواقين ماوراء النهر ممن لم شاركه تامة في
العلوم قال يمكن الجمع بين الحديثين بان المراد بقوله او لا هي يعني الجملة الاولى
من هذه السبع لتعلم دخول البسملة في الفاتحة لا تعيين الآية الاولى انتهى
وقال بعض الفضلاء ايضا انه لا مخالفة بين الحديثين اذ كون التسمية اولى
الآيات السبع اعم كونها آية برأسها هذا وافيدانه لا محال لشيء من هذين
القولين لانه قول عليه الصلوة والسلام اولهن بسم الله الرحمن الرحيم
يحمل التسمية وحدها على لفظ اولى التي هي كلمة تانيث يدل على ان موصوفها
الآية فصار الحاصل ان الآية الاولى من تلك السبع بسم الله الرحمن الرحيم
واقول كون لفظة اولى كلمة تانيث انما يدل ان موصوفها امر مؤنث كائنا
ما كان واما على خصوصية الآية فلا وهو غاية الامر ان يكون تقدير الآية
ظاهرا الا ان الاولى الجمع بين الدليلين المتعارضين ان امكن على ما عرف
في موضعه **قوله** والاجماع بالرفع وكذا قوله والوفاق معطوفان على قوله احاديث
فيكون المعنى ولنا في الاستدلال على انها من الفاتحة الاجماع والوفاق
فيرد عليه انهما انما يدلان على انها جزء من القرآن واما انها جزء من الفاتحة
او من كل سورة فلا لان كونها جزء من القرآن يجامع كونها آية فذة منه غير
جزء من سورة والجواب ان كونها من الفاتحة يستلزم كونها من منفردة
القرآن فقول المص انها من الفاتحة في قوة قولنا انها من القرآن ومن
الفاتحة فالمدعى مركب والمخالفون فيه بعضهم وافقوا في كونها من القرآن
وقصروا المخالفة على كونها من الفاتحة وبعضهم بالغوا في المخالفة حتى نفوا
قرآنيتها راسا ليلزم نفي جزئيتها من الفاتحة بالطريق الاولى فالمص ايضا
بالغ حيث لم يكتف باثبات كونها من الفاتحة مع استلزم اثبات انها من
القرآن بل استدل على كل منهما استقلال مبالغة في رد المبالغين في المخالفة
ويؤيد هذا الجواب ما نقل عن المص انه كتب في الحاشية على قوله والاجماع
والوفاق هذان دليلان على ان البسملة من القرآن لا على انها من الفاتحة
اللهم الا ان يضم الى الدليل الاول في كل محل اثبت فيه والى الثاني
عما ليس بقرآن في المحل والقيد ان في خبر المنع انتهى فانه يدل على ان
المدعى امران والادلة موزعة عليهما فمعنى قوله لنا آه انه لنا هذه

الادلة في اثبات ما ادعيناه على التفصيل والتحقيق وقيل في الجواب
معنى قوله لنا ان هذه الامور لنا لانها اما ان يبنيها بها مذهبان او
نردها قول مخالفنا فالحديثان مذهبان والاجماع والوفاق يردان
قول المخالفين ولا يخفى بعده ثم ان المراد بالاجماع ههنا الاجماع القولي
وبالوفاق الاجماع الفعلي ولكون الاول اقوى من الثاني عبر عنه
بلفظ الاجماع وعن الثاني بلفظ الوفاق كذا قيل واقول فيه نظر لما صرحوا من
ان دلالة الافعال لكونها عقلية قطعية اقوى من دلالة الالفاظ لكونها
لفظية ظنية وسيجي في بحث الحمد ما اذا عطفته على هذا الموضع نفعك
قوله على ان ما بين الدفتين اي دفتي المصاحف الدفة بفتح الدال الجنب
والمراد بما بينهما ما هو مكتوب بينهما لكن في المصاحف القديمة التي كانت
في زمان السلف او ما فيه احتمال القرآنية والا لورد ان اسماء السور و
كونها مكية او مدنية وعدد الآي والتنقيط والتعشير مما بين الدفتين
اوليست بقرآن ثم ان دلالة الاجماع المذكور على كونها من القرآن باعتبار ان
القرآن عبارة عن كلام الله وان التسمية مكتوبة فيما بين الدفتين فتنتظم قياس
هكذا التسمية مكتوبة فيما بين الدفتين فكل ما هو مكتوب فيه كلام الله اي
قرآن اما الصغرى فنتج ان التسمية قرآن واما الصغرى فبينة لا تحتاج الى
بيان واما الكبرى فللاجماع المذكور وافيدان وجه الدلالة هو ان من
البينة ان المراد بما بين الدفتين كل ما له مدخل في صيرورة احدى الدفتين
بعيدة عن الاخرى وظاهر ان لتفاصيل التسمية مدخل في ذلك فيكون
كل منها في محل كلام الله تعالى وهذه الدلالة ان لم تكن قطعية فلا اقل
تكون ظنية والمسئلة ظنية انتهى اقول قد صرح المفيد المرحوم في هذا المقام
ان قوله والاجماع عطف على قوله احاديث وكذا قوله والوفاق اي لنا احاديث
في اثبات مذهبنا وهو انها من الفاتحة ولنا الاجماع والوفاق في
ابطال مذهب من خالفنا وهو انها ليست من القرآن في شيء من
اوايل السور هذا كلامه وانت خبير بانه يكفي لهذا الابطال صدق
مفهوم ما بين الدفتين عليها ولا شك ان حصولها فيما بينهما ولو في محل واحد
يكفي في ذلك الصدق اذ نقيض السلب الكلي الايجاب الجزئي واما تفاصيل
التسمية وان لها مدخلا في صيرورة احدى الدفتين بعيدة عن الاخرى
فمما لا مساس له في ذلك الابطال وهو ظاهر على ان المراد بما بين الدفتين
ان كان ما ذكره لزم ان يكون الكراريس والقراطيس ايضا كلام الله
اذ لهما مدخلية تامة في ما ذكره وايضا القول بان لتفاصيل التسمية

مدخلا

مدخلا في ذلك البعد ظاهر المنع اذ الظاهر ان محال التسمية لو تركت
خالية ولم يكتب فيها لكانت ضخامة المصحف وثخنها بحالها ثم لو لها مدخل
ما في ثقلها بواسطة ان الجسم المدادي ثقيل في الجملة واين الثقل من الثخن
بقي ههنا اشكال قوي وهو انه كيف يدعي الاجماع والوفاق على ان ما بين
الدفتين كلام الله مع ان الصحابة اختلفوا في بعض ما بينهما اذ روي ان
روي ان ابن مسعود انكر كون الفاتحة والمعوذتين من القرآن مع انها
اشهر سور واجاب عنه الامام الرازي بان هذه الرواية مختلقة لانه
قد ثبت ان النبي عم هو الذي تولى جمع القرآن لكن يرده ما نقل عن ابن
حجر انه صح منه الانكار في المعوذتين وانه كان يحكهما من مصاحفه ويقول
انهما ليستا من كتاب الله واما الفاتحة فقيل لم ينكر قراءته بل لم يكتبها لعدم الحاجة
عنده اذ كتابة القرآن لخوف الفوت وعلى لوجوب قراءتها بحفظه لكل
مسلم ومنهم من اجاب بان انكار ابن مسعود كان قبل ان يتواتر
عنده والتواتر مما يختلف زمانا واشخاصا ويرده ما قال الامام روي
ان بن مسعود كان الفاتحة والمعوذتين من القرآن وبقي على انكاره في
زمان من ابي بكر وعمر وعثمان رضي الله عنهم ولم يمنعوه انتهى فنقول فتى
تواتر عنده ما لم يتواتر في قريب من ثلثين سنة واجاب صاحب المواقف
على اصل الاشكال بوجهين الاول ان هذا الاختلاف مروي بالاحاد
المفيدة للظن ومجموع القرآن منقول بالتواتر المفيد لليقين الذي لا يضمحل
الظن عنده فتلك الاحاد مما لا يلتفت اليه والثاني انه لا اختلاف و
لا شك في نزوله على النبي عليه السلام واعجازه وانما شك في مجرد كونه
قرآنا واعترض عليه بان تعريف القرآن وهو النظم المعجز المنزل من الله
فعند الاعتراف بالنزول من الله والاعجاز لا يتصور انكار قرآنيته
واجيب بان القرآن عرف بالنظم المنزل للاعجاز فلا يكفي مجرد كونه معجزا
اذ لا يوجب كونه معجزا ان يكون انزاله للاعجاز فلا يلزم من كونه منزلا
من الله ومعجزا ان يكون قرآنا وجزء من المجموع ونظيره ما ذهب اليه
بعض الائمة في التسمية انها ليست من القرآن لكنها كلام انزلت للتبرك
في اوايل السور وقراءة القرآن بل في ابتداء كل امر ذي بال فكان
في قولهم ما بين الدفتين كلام حيث لم يقولوا ما بينهما قرآن بل قالوا كلام
الله نوع ايماء الى هذا فان الكلام على هذا التحقيق اعم من القرآن وصدق
الاعم على شيء لا يستلزم صدق الاخص عليه وهو ظاهر فالاجماع على
ان ما بين الدفتين كلام الله لا ينافي الاختلاف في ان بعضا منه ليس

بقرآن هذا لكن يرد عليه ان الاستدلال بالاجماع على انها كلام الله على
كونها من القرآن كان مبنيا على التساوي بينهما فلا يتم الاستدلال على
تقدير الاعمية قوله والوفاق على اثباتها من الثبت بمعنى الكتب ولما كان
ههنا محال ان يتوهم انه لم لا يجوز الوفاق على اثباتها مع عدم كونها من
القرآن لغرض من الاغراض ضم اليه قوله مع المبالغة في تجريد القرآن
اي عما ليس بقرآن فلم لم يكن قرآنا لما اتفقوا على اثباتها مع تحقق تلك
المبالغة حتى لم يكتب لفظة امين حتى لا يتوهم كونه قرآنا قوله والباء متعلقة
بمحذوف اي الباء في بسم الله لكونها من الحروف الجارة التي وضعت
لافضاء معاني الافعال او شبهها الى ما يليه لا بد له من متعلق واذ ليس
مذكور فهو محذوف مقدر في نظم الكلام فان لم توجد هناك قرينة
تدل على خصوص المقدر فيقدر العام ويكون الظرف مستقرا وان وجدت
قرينة الخصوص يقدر الخاص ويقال الظرف اللغو قوله تقريره بسم الله
اقرأ عدل عن عبارة الكشاف وهو اقرأ او اتلو لان تقدر احدهما في
قوة تقدير الآخر لتراوفهما واتحادهما معنى والترديد يوهم التغاير المعنوي
قوله لان الذي يتلوه مقروء قال قدس سره هذا بيان للقرينة المعينة
فان حرف الجر وان قضى فعلا يجر معناه الى مجروره لكنه لا ينحطي دلالة
مطلق الفعل فاحتيج في تعيينه الى قرينة اخرى قيل في صلوح ما ذكره
المص لان يكون قرينة معينة نظر لان الذي يتلوه كما وقع عليه القراءة والتلاوة
وقع عليه كثير من الافعال اذ هو ملفوظ ومحدث ومصوت به ومؤلف
وغير ذلك اقول المراد بالمقروء ما له مزيد اختصاص بتعلق القراءة به ووقوعها
عليه وهو القرآن فان القراءة اذا اطلقت يتبادر منها قراءة القرآن بخلاف
ما ذكر من الافعال فاذا قيل لفظت او احدثت او الفت لم يتبادر منه
ان المراد لفظت القرآن او احدثته او الفته ثم ان المص غير ههنا ايضا
عبارة الكشاف وهي قوله لان الذي يتلو التسمية مقروء الى قوله لان الذي
يتلوه مقروء ووجهه ان المتبادر من التسمية المعنى المصدري وهو
ليس بمراد ههنا لان حرف الجر انما دخلت على العبارة المخصوصة فالمعنى
الذي يتلوه اي يقع عقيب هذه العبارة المخصوصة وهو قولنا بسم الله فان
قيل فالانسب ان يقول لان الذي يتلوه قراءة لان المقصود افتتاح القرآن
بقولنا بسم الله قلت قال قدس سره اجيب عنه بما حاصله ان هذه
العبارة المخصوصة يتلوها شيئان احدهما من جنسها وتتلو ذكره
ذكرها وهو المقروء اعني الحمد لله مثلا والثاني من غير جنسها وتتلو

وهو معطوف ثم حيث المعنى على قوله والباء متعلقة باقرأ المحذوف واخذ على الزاء القراءة وهي اسم تعالى فان معناه والباء للاستعانة كما في كتبت بالقلم منه

وجوده

وجوده ذكرها وهو القرآن وتتوكل واحد منهما يستلزم تو الآخر فصرح
بتلو الاول ليفهم الثاني مع المحافظة على التجانس وانما قلنا ههنا لان
تسمية الذابح مثلا لا يتلوها الا الذبح فانه يتبع وجوده ذكرها واما المذبوح
فلا يتبع ذكرها لا في الوجود ولا في الذكر فلا يستقيم ان يقال الذي يتلو
التسمية مذبوح انتهى واعلم ان عبارة القاضي لكونها موافقة لعبارة
الكشاف في اكثر المواضع انحل اكثر شراح القاضي ما ذكره شراح الكشاف
سيما السيد قدس سره وقرروه على وجه يشير الى انه من عند انفسهم
ونحن ما رضينا بهذا بل نصرح بالنقل في مثل هذه المواضع قوله وكذلك
يضمر كل فاعل ما يجعل التسمية مبتدأ اي كما اضمر القارئ ههنا لفظة
اقرأ لجعله التسمية مبتدأ للقراءة كذلك يضمر كل فاعل فعلا يجعل
التسمية مبتدأ له هذا ما يقتضيه ظاهر العبارة يرد عليه ان التسمية
انما جعلت مبتدأ للفعل الحقيقي اعني الحدث كالقراءة والحلول
والارتحال والمضمر انما هو الفعلي النحوي الدال عليه فنفي الكلام اضمار اي
يضمر لفظ ما يجعل اه كذا افاده قدس سره وتبعه الباقون قيل عليه هذا الاضمار
انما يحسن لو كان المقدر مصدرا اقول المراد بلفظ ما يجعل اه اللفظ الذي
يدل على ما يجعل اه ويشتق منه قوله وذلك اولى من ان يضمر ابدا اي اضمار
كل فاعل ما يجعل التسمية مبدأ له اولى من ان يضمر في جميع المواد ابداء
يريد به ترجيح ما اختاره من تقدير خصوصيات الافعال المناسبة لكل
مقام ويتضمن الرد على من زعم من النحاة ان الابتداء اولى فيقال
مثلا بسم الله ابتداء القرآن او الحلول او الارتحال مستدلا على
ذلك بوجهين الاول ان الابتداء اعم من خصوصيات تلك الافعال
فهو بالتقدير اولى والثاني ان فعل الابتداء مستقل بما قصد بالتسمية
من وقوعها مبتدأ بها فتقديره اوفق في المعنى واستدل المص على
ما اختاره بوجه يتضمن الجواب عن وجهي الاستدلال المذكور وحاصله
ان تجرد اعمية المقدر واستقلاله بما قصد لا يفيد اولوية تقديره ما لم يكن
هناك ما يطابق المقدر ويدل عليه وليس فيما نحن فيه ما يطابق
ابدا ويدل عليه ثم ان النسخ ههنا مختلفة ففي بعضها لعدم ما يطابقه
ويدل عليه بعطف يدل على يطابق فيكون المعنى لعدم شيء يكون
جامعا بين وصفي المطابقة والدلالة بان يكون ذلك الشيء مطابقا
لابداء ودالا على تقديره بخلاف اقرأ فان الذي يتلو التسمية لكونه
مقروءا يطابق اقرأ ويدل عليه دلالة ظاهرة وفي بعضها لعدم ما يطابقه

ومايدل عليه والمعنى لعدم مايطابق ابداء ولعدم مايدل عليه بخلاف اقراء
فان تلوها يطابقه لكونه مقروا ويدل عليه ايضا دلالة ظاهرة فان قلت
وقوعها ويدل على ان الذى يتلوها مبدوء فيوجد ههناك مايطابق
ابداء ويدل عليه على نحوه ماذكرتم فى اقراء سواء بسواء قلت المراد مايطابقه
ويدل عليه بحسب خصوص كل محل فيه رعاية حق خصوصية كل مقام ولا شك
ان محل القرآن مثلا من حيث انه محل القراءة لا يوجد فيه الا مايطابق اقراء
ويدل عليه لان الذى يتلوها من هذه الحيثية هو المقرو لا غير واما كونه مبدوا
فلا اختصاص له بمحل دون محل مع ان الوقوع فى حال او كفى قرينة على تقدير
ما يقتضيه تلك الحال لكفى ووقوعها فى النهاية قرينة على تقدير الانتهاء ووقوعها
فى الوسط قرينة على تقدير التوسط وذلك مستبعد وقيل المراد على النسخة
الاخيرة انه لا يطابق تقدير الابتداء موضع من مواضع ذكر متعلق باسم الله
بخلاف القراءة فانها المذكور عند عدم الحذف كما فى قوله تعالى اقرأ باسم
ربك فيطابق هذا تقدير اقرأ لا ابداء وكذلك ليس هناك مايدل على تقدير
الابتداء بان يكون قرينة عليه اذ القرينة ليست الا المقارنة بالفعل وهذه
داعية الى تقدير ذلك الفعل لا الى تقدير الابتداء واما حديث انه يكفى قرينة
لتقدير ابتداء الحديث المشهور المستدعى للابتداء بالبسملة وانه يترجح بالعموم
فضعيف لان الحديث الشريف انما يستدعى التلفظ بها فى ابتداء كل
امر ذى بال ولا يستدعى ان يتعلق الباء بابداء وحديث العموم ايضا ضعيف
لان البداء مخصوص بما اذا كان الفعل ذا هوية اتصالية لها بداية ونهاية
كالقراءة والحركة والاكل والشرب واما الانيات كالوصول واللاوصول
وسائر ما لا هوية اتصالية له فلا يستقيم فيها تقدير ابداء كما لا يخفى واعلم
ان بعض ارباب الحواشى قال وههنا بحث اما فى تقدير اقراء فلان
اقراء اخبار عن القراءة ولا يلزم من تلبس الاخبار عنها بالتسمية
تلبس القراءة اختصاص بها اذ يجوز ان يكون الاخبار عن القراءة ملتبسا بها
والقراءة بغيرها وكذا لو قدر ابتداء اذ هو اخبار عن ابتداء القراءة
ولا يلزم من تقدمها عليه وقوعها فى ابتداء القراءة ولا تعلقها بها فالتقدير
ان لا يطابقان ما قصد القارى ههنا اذ الظاهر ان مقصوده وقوعها
فى ابتداء القراءة التى هو امر ذى بال وكذا المسافر مثلا اذا تلفظ بها
لا يحسن تعلقه باسافر لانه اخبار عن السفر ومقصوده تلبس السفر بها
لا الاخبار عنه وكذا لو كان تقديره باسم الله ابتداء السفر لجواز ان
يتلبس الاخبار عن السفر بها ويتلبس السفر بغيرها اقول لا يخفى

حال الابتداء

على من انصف ان معنى اقراء وابداء مثلا احدث القراءة والمسافرة
والابتداء واباشرها وان مراد من قال بسم الله اقراء واسافر
باشر به القرآن والسفر ولا يخل بياله الاخبار عنهما بل ربما يمكن ان
يدعى ان بسم الله افعل كذا لانشاء التبرك والتيمن مثل جملة الحمدلله
وايضا الاخبار انما هو بالنسبة الى السامع ولا شك ان القارى من
حيث انه قارى لا يقصد ان يخبر السامع عن اقراءه نعم يتضمن اقراء
مثلا الاخبار عن القراءة على تقدير عدم نقله اى الانشاء لكن ليس ذلك
معنى حاق اللفظ لما تقرر ان معنى الفعل مركب من ثلثة امور الحدث
ونسبته الى الفاعل المعين او زمانه وذلك الحدث المنسوب قوله
او ابتداء بى الخ عطف على قوله ابدا اى اضمار اقراء ههنا كما هو اولى
من اضمار كذلك اولى من اضمار ابتداء بى بالمصدر المضاف الى
ياء المتكلم قوله لزيادة الاضمار فيه اى وجه الاولية ان فى تقدير المتعلق
مصدرا مضافا زيادة اضمار ليست فى تقدير اقراء لان مجرد تقدير
ذلك المصدر وجعل الباء متعلقة به لا يكفى لانه ح يكون تركيبا تقييديا بل
لا بد من تقدير ركن آخر ليتم الكلام مثل حصل وحاصل بخلاف الفعل
فانه يتم به الكلام ولا يحتاج الى اضمار امر آخر ولا يجوز ان يكون ابتدائى مبتدأ
وبسم الله خبره كما توهم اذ يمتنع ان يتعلق الظرف ح بابتدائى بل يكون
مستقرا ويجوز ان يكون المعنى ان المحذوف تقدير ابداء وهو عدم
مايطابقه ويدل عليه متحقق فى تقدير المصدر ايضا مع زيادة امر هى اضمار
ركن آخر للكلام سوى اضمار ذلك المصدر وافيد انه يجوز ان يجعل
زيادة الاضمار دليلا لاولوية اضمار اقراء من اضمار ابدا لان محصل الثانى
ابداء فى القراءة بسم الله هذا كلامه اقول ان اراد انه يجوز ذلك
الجعل فى عبارة المص فلا مجال له فيها وهو ظ وان اراد انه يجوز ذلك
فى نفس الامر مع قطع النظر عن عبارة المص فيرد عليه ان محصل الاول
ايضا اقراء مستعينا او متبركا باسم الله كما صرح به المفيد قبيل هذا بسطر فما
اعجل نسيانه على ان الظاهر ان محصل الثانى اوقع البداية بسم الله من
غير تقدير قولنا فى القراءة قوله وتقديم المعمول ههنا اوقع يريد بيان وجه
تقدير العامل ههنا مؤخرا المستلزم لتقديم المعمول الذى حقه التاخير مع
ان الواقع فى بعض صور ذكر العامل هو تقديم العامل على ما هو الاصل
كقوله تعالى اقرأ باسم ربك فقوله ههنا اى فى التسمية الواقعة فى اوائل
السور الكريمة احترازا عن مقام يكون فيه تقديم العامل اولى كما فى اقرأ

باسم ربك لان الاهم هناك فعل القراءة فلذلك صرح بها وقدمت لا
الابتداء باسم كما فى البسملة ومعنى قوله اوقع ازيد وقعا عند السامع
من تقديم العامل فانه وان كان فيه اصل الوقع بناء على ان من قال اقرأ
بسم الله فلدلالته على تلبس قراءته باسم الله يحصل له وقع فى قلب السامع الا
ان الواقع الحاصل على تقدير تقديم المعمول ازيد منه وسيجئ وجهه قوله
كما فى قوله تعالى بسم الله مجريها ومرسيها قال المص فى تفسير هذه الآية
الكريم متصل باركبوا حال من الواو اى اركبوا مسمين الله او قائلين بسم الله
وقت اجرائها وارسائها او مكانهما على ان المجرى والمرسى للوقت او
المكان او للمصدر والمضاف محذوف كقولهم آتيك خفوق النجم
وانتصابهما بما قدرناه حالا ويجوز رفعهما بسم الله على ان المراد بهما
المصدر او جملة من مبتدأ وخبر اى اجراؤها بسم الله على ان بسم الله
خبر او صلة والخبر محذوف انتهى فالآية انما يكون تمثيلا لما نحن فيه
على الوجه الاخير اعنى ان يكون بسم الله صلة اى متعلقة بالمصدر و
الخبر محذوفا واما على ساير الوجوه فلا فمن قال ان هذا الكلام
مبنى على ان يجعل قوله تعالى بسم الله خبرا لمجراها فقد وهم
لان الظرف ح يكون مستقرا والعامل محذوفا فلا يكون معمولا
مقدما للمصدر نعم يكون نظيرا لما نحن فيه من حيث ان فى كل منهما
تقديم ما حقه التأخير مع قطع النظر عن كونه معمولا او غيره واما ان
معمول المصدر لا يتقدم عليه فعلى تقدير كونه مصدرا يكون مبتدأ قدم
عليه خبره كما توهمه البعض ثم مخالفته لما جوزه المص من كونه صلة للمصدر
يرد عليه ان الحق جواز تقديم معمول المصدر عليه اذا كان ظرفا لانه
مما يكفيه رائحة الفعل قوله لانه اهم تعليل لقوله اوقع والضمير راجع
الى المعمول ونظم الدليل هكذا المعمول ههنا اهم وكل ما هو اهم تقديمه
اوقع فتقديم المعمول ههنا اوقع ثم ان المص حيث اكتفى بقوله لانه
اهم ولم يبين او الاهمية اراد بالاهمية بحسب اعتناء المتكلم فان
ذكر الله نصب عين المؤمن وبه يطمئن قلبه فمعنى قوله لانه اهم لان
المعمول ههنا وهو اسم الله نصب عين المؤمن لا يخطر بقلبه شئ الا وقد
خطر هو قبله واما ما ذكره الشيخ عبد القاهر من انه لا يكفى ان يقال
قدم لانه اهم من ان يذكر به كان اهم فانما هو فى الاهمية المطلق الشاملة
كما فعله فى الكشاف حيث علل الاهمية بالدلالة على الاختصاص فالتخالف
بين كلامى القاضى والكشاف لاختلاف النظرين ونظر المص ارق لانه

جعل

جعل
الدالة على الاختصاص وجها مستقلا للتقديم لا تتمة للاهمية قوله واول
على الاختصاص هذا مع ما عطف عليه من قوله وادخل فى التعظيم
واوفق للوجود معطوف على قوله اوقع فيكون تقديم المعمول معللا بوجوه
اربعة ولا يحسن عطفه على قوله اهم ليكون الاوقعية معللة باربعة اوجه
لان العطف عليه وان كان قريبا لفظا الا انه بعيد من حسب المعنى لان
الضمير فى لانه راجع الى المعمول لا الى التقديم كما عرفت فيكون المعنى فلان
المعمول اول على الاختصاص وادخل فى التعظيم واوفق للوجود ومعلوم
ان الموصوف بهذه الصفات انما هو تقديم المعمول لا المعمول نفسه الا ان
يقيد كل من المعطوفات بقولنا باعتبار تقديمه ووجه دلالة التقديم على
الاختصاص على ما بيناه قدس سره هو ان المشركين كانوا يبدأون
فى افعالهم باسماء الهتهم فيقولون عند الشروع باسم اللات والعزى و
كان هذا التقديم منهم لمجرد الاهتمام الناشى من قصد التبرك والتعظيم
لا الاختصاص اذ لم يكونوا ينفون التبرك باسم الله بل كانوا يتبركون به
ايضا فوجب على الموحد ان يقصد بعبارته قطع شركة الاصنام كيلا يتوهم
منه تجويز الابتداء باسمائها فيكون قصرا افراد لانه يكفى فيه توهم الشركة ولا يجب
اعتقاد الشركة انتهى واما اولية المشعرة بتحقق اصل الدلالة على الاختصاص
فى صورة تقديم العامل ايضا هو ان التخصيص لازم لتقديم المعمول غالبا على
ما صرحوا به بخلاف العامل فانه قد يعرض له الدلالة على التخصيص باعتبار
ما يقارنه من العوارض كالتقييد واداة الحصر فدلالة المقام فدلالة
تقديم المعمول عليه لكونه لازما له اقوى واظهر من دلالة تقديم العامل
عليه لعدم لزومه وتوقفه على ما يلحقه من الامور الخارجة قوله وادخل
فى التعظيم يعنى ان مجرد ايقاع القراءة باسمه وان كان له دخل فى تعظيمه
الا انه لجرى العرف على تقديم الاشرف فالاشرف كان فى تقديمه مزيد مدخلية
فى التعظيم قوله واوفق للوجود اى تقديم المعمول اوفق لما عليه الوجود
فى نفسه وبينه بقوله فان سمه تعالى مقدم على القراءة اى فى الوجود
لان مسماه بكونه واجب الوجود المقتضى لكونه قديما مقدم على جميع الممكنات
واسم المقدم مقدم فاسمه تعالى مقدم على القراءة التى هى ايضا من جملة الممكنات
فلو قدم فى اللفظ ايضا لكان الوجود اللفظى على وفق الوجود فى نفسه
وفى صورة تقديم العامل وان كان موافقا ايضا بوجه ما لما عليه الوجود
لكونه مقدما على القراءة وغيره مما شرع فيه بعد البسملة الا انه مؤخر عن
الفعل ايضا وقد يقال صيغ التفضيل فى هذا المقام منسلخة عن الزيادة

نبه

فى صورة تقديم المعمول دلالة
على موافقة للوجود فى نفسه لتقدمه

ومستعملة بمعنى اسم الفاعل فتحذف مونة التوجيه فتنتقل قوله كيف وقد جعل
الآلة لها اشارة الى ما يدل على تقدم اسمه تعالى على القراءة ودلالة ظاهرة
اى كيف لا يكون اسمه تعالى مقدما على القراءة وقد جعل الآلة لها بناء
بناء على ان الباء للاستعانة والآلة مقدمة فى الوجود على ما هى آلة له لانها قراءة
يستعان بها فى ايقاعه قيل لا يصح جعل اسم الله آلة لقراءة الفاتحة عند
من يجعل بسم الله جزءا من الفاتحة كما اختاره المص اجيب بان الآلة
ليس لفظ اسم الله بل ما يصدق عليه مفهوم اسم الله وهو الاسماء الحسنى
او المستعان به هو الذات كما افصح عنه قوله تعالى واياك نستعين
وسيجئ لهذا زيادة تحقيق وافيد فى الجواب ان المراد انه آلة لقراءة
ما يتلوه وكونه جزءا من الفاتحة لا ينافى جعله آلة لقراءة ما بعده انتهى
وهو كما ترى قوله من حيث ان الفعل لا يتم اه اشارة الى دفع ما يتوهم من
ان جعل اسمه تعالى آلة يستلزم التبعية والابتذال فينافى التعظيم و
الاجلال وحاصل الدفع ان الآلية كما يستلزم التبعية يستلزم كونها موقوفا
عليه والملحوظ ههنا هو هذه الجملة فلا منافاة قوله لقوله عليه السلام كل
امر ذى بال تعليل لقوله ولا يعتد به شرعا واما ان الفعل لا يتم بدونه
فلا يحتاج الى تعليل لان ملاحظة مفهوم الآلة كافية فى ذلك بتصرف ومعنى
الحديث الشريف ان كل امر ذى شأن وشرف لم يبدأ ذلك الامر
حين ابتدئ باسم الله فهو ابتر اى ناقص لا يعتد به وقد يروى بدل
الابتر الاقطع والاجذم والمراد من الكل واحد وهو النقصان وفقد
البركة وقد يتوهم ان الابتداء بقولنا بسم الله ليس ابتداء باسم الله
بل ابتداء بالباء ولفظ اسم وليس شئ منهما اسما لله تعالى واجاب عنه
قدس سره بان تصدير الفعل باسم الله لا يكون الا بذكر اسمه ويقع على وجهين
احدهما ان يذكر اسم خاص من اسمائه كلفظ الله مثلا والثانى ان يذكر
لفظ دال على اسمه كما فى التسمية فان لفظ اسم مضافا الى الله يراد به اسمه
لكن لا بخصوصه بل بلفظ دال عليه مطلقا فيستفاد ان التبرك او الاستعانة
بجميع اسمائه واما الباء فهى وسيلة الى ذكره على وجه يؤذن بجعله مبدأ للفعل
فهى من تتمة ذكره على الوجه المطلوب انتهى فتصدير الفعل وابتداؤه باسمه
يدل على ان المراد ذكر اسمه باحد الوجهين فلذا لم يدرج المص لفظ الذكر
ههنا كما ادرجه صاحب الكشاف حيث قال حتى يصدر بذكر اسم الله
تصريحا بالمراد فان قلت فما وجه ترجيح الوجه الثانى على الوجه الاول قلت
سيجئ وجهه فى كلام المص حيث قال وانما قال بسم الله ولم يقل بالله اه

قوله

قوله وقيل الباء للمصاحبة عطف على ما يفهم من قوله وقد جعل آلة لها فانه
يتضمن كون الباء للاستعانة كانه قال الباء للاستعانة وقيل للمصاحبة
فاشار اولا الى ان المختار عنده كونها للآلة حيث لم يصرح بها بل ساقها
مساق الامر المقرر المفروغ عنه واكتفى بدلالة الحديث الشريف عليه
لانه يدل على ان الفعل بدون التسمية وان كان موجودا لكنه لعدم
الاعتداد به شرعا كالمعدوم فنسبتها الى الفعل كنسبة القلم الى الكتابة
فكما ان الكتابة بدون القلم لا توجد كذلك الفعل بدون التسمية لا يوجد
الا ان الاول لا يوجد وجودا حسيا وما نحن فيه لا يوجد وجودا
شرعيا ثم مرضى القول بكونها للمصاحبة لكونه خلاف ما يدل عليه الحديث
ففيه تعريض على الكشاف ايضا حيث رجح كونها للمصاحبة لانه قال بعد
ما جوز الامرين وهذا الوجه اعرب واحسن وبيتنه قدس سره فقال سيد شريف
اما انه اعرب اى دخل فى لغة العرب وافصح وابين فلان باء المصاحبة سيد شريف
والملابسة اكثر استعمالا من باء الاستعانة لا سيما فى المعانى وما يجرى
مجراها من الاقوال واما انه احسن اى افق لمقتضى المقام فلوجوه
الاولى ان التبرك باسم الله تأدب وتعظيم له بخلاف جعله آلة فانها
مبتذلة وغير مقصودة بذاتها الثانى ان الابتداء المشركين باسماء آلتهم
كان على وجه التبرك فينبغى ان يرد عليهم فى ذلك الثالث ان الباء اذا
حملت على المصاحبة والمعية كانت ادل على ملابسة جميع اجزاء الفعل
لاسم الله منها اذا جعلت داخلة على الآلة الرابع ان التبرك باسم الله
معنى مكشوف يفهم كل احد ممن يبتدى به فى اموره والتأويل
المذكور فى كونه آلة لا يهتدى اليه الا بنظر دقيق الخامس ان كون
اسم الله آلة للفعل ليس الا باعتبار انه يتوسل اليه ببركته فقد رجع
بالآخرة الى التبرك وليس فى اعتباره زيادة معنى يعتد به انتهى
والناظرون فيه افترقوا الى مجيب ومعترض فطولوا الكلام تطويلا
يكاد يقع عن الاحاطة فاعرضنا عنه مخافة ان يفضى الى الملالة قوله
والمعنى اى معنى قولنا بسم الله على تقدير كون الباء للمصاحبة متبركا
باسم الله اقرأ اى اقرأ ملتبسا باسم الله على وجه التبرك فقوله متبركا
كالبيان لان التلبس على وجه التبرك لا لبيان متعلق الباء فان الباء
سواء كانت للآلة او للمصاحبة انما يتعلق بالقراءة ولكن المقصود
فى كل منهما ان يتوسل اليها ببركة الاسم الشريف والمرجع هو التبرك كما
اشار اليه قدس سره قوله وهذا الاسم الشريف والمرجع هو التبرك

اوما بعده الى اخر السورة مقول على السنة العبادة اه اورد صاحب الكشاف
هذا الكلام جوابا عن السؤال فرعه على الوجه المختار عنده من كون الباء
للمصاحبة حيث قال بعد ما رجحه بقوله وهذا اعرب واحسن فان قلت
فكيف قال الله تعالى متبركا باسم الله اقراء قلت هذا مقول على السنة العباد
الى آخره ولما كان ساق هذا الكلام موهما لاختصاص السؤال بالوجه
المختار عنده وكان السؤال متوجها على الوجه الاخر ايضا لان الاستعانة
ايضا لا يتصور منه تعالى الا بلسان العباد ساق المص كلامه على نحو لا يوهم
الاختصاص بوجه دون وجه حيث اورد جملة مستانفة لدفع السؤال
ولم يفرعه على ما نقله بقوله قيل كما فعل في الكشاف فان قلت في كلام المص
ايضا ما يوهم الاختصاص بالوجه الاخير حيث قال ليعلموا كيف يتبرك
باسمه فعلى ما ذكرت من عدم الاختصاص كان الظاهر ان يقول ليعلموا كيف
يستعان او يتبرك قلت قد فقلنا عنه قدس سره ان يرجع الاستعانة
باسم الله وجعله آلة للفعل بالاخرة الى التبرك وقال هرنا ايضا في اصل
الحاشية قوله فكيف قال الله تعالى متبركا باسم الله اقراء تفريع على الوجه
المختار وان كان السؤال متوجها على الوجهين ثم كتب في الحاشية بل
يجوز ان يكون متفرعا على الوجه الاول ايضا لانه يتضمن التبرك انتهى
فمن قال قول المص هذا وما بعده من مقول قيل وجواب عما يقال
كيف قال الله تعالى متبركا باسم الله اقراء كما يظهر من النظر في الكشاف فقد
ضيع ما قصده المص بتغيير اسلوب الكشاف من عدم اختصاص
السؤال بالوجه الاخير ثم ان صاحب الكشاف يشكل كونه مقولا على
السنة العباد بان يقول الرجل الشعر على لسان غيره وبما اذا امرك
انسان ان تكتب رسالة من جهته الى غيره فانك تكتب كتبت هذه
الاحرف وانا تنفعل على لسان امرك قوله كيف يتبرك باسمه قال قدس
سره اي باي عبارة يتبركون فلا يرد ان ذلك تعليم للتبرك باسمه لا تعليم
لكيفية انتهى وتوضيحه ان قولنا كيف يتبرك سؤال عن كيفية التبرك
والواقع في تعليم الجواب اعني قولنا بسم الله انما يصلح جوابا عن نفس التبرك
باسمه لا عن كيفيته فلا بد ان يعتبر العبارة ويعرف الكلام عن السؤال عن
الكيفية الى السؤال عن العبارة ثم ان علم العباد بانه كيف يتبرك باسمه يحصل
من قوله بسم الله الرحمن الرحيم وبانه كيف يحمد على نعمه يحصل من
قوله الحمد لله الى قوله اهدنا وبانه كيف سأل من فضله ينقاد من قوله
اهدنا الصراط المستقيم الى اخر السورة قوله وانما كسرت ومن حق

الحروف

الحروف المفردة انما تفتح اي انما كسرت الباء في بسم الله مع انها من الحروف
المفردة ومن حق الحروف المفردة ان تفتح فمن حق الباء ان تفتح اما انها
من الحروف المفردة فبيانه ان الحروف تطلق تارة على ما يتركب
منه الكلمات وتسمى حروف المباني وحروف الهجاء وتطلق تارة
على مقابل الاسماء والافعال وتسمى حروف المعاني لكونها موضوعة
بازاء المعاني وهي تنقسم الى مفردة وهي ما جاء على حرف واحد كالباء
واللام والواو والكاف ومركبة وهي ما جاء على حرفين فصاعدا
مكن والى وليت وكان واما ان من حق الحروف المفردة ان
تفتح اي تبنى على الفتح فلان الحرف مبني الاصل والباء لعدم
اختلافه بتعاقب العوامل كان الاصل فيه السكون لخفته فان الدوام
بالخفيف اولى وايضا لما كان البناء مقابلا للاعراب الذي اصله
ان يكون وجوديا لكونه اثرا للعامل وعلما للمعاني كان اصله
ان يكون عدميا لما تقرر في محله ان اشد اقسام التقابل تقابل الايجاب
والسلب وان المنافات فيما عداهما تابعة لمنافاتهما ولما تعذر
البناء على السكون في الحروف المفردة لانها من حيث انها كلمة برأسها
مظنة لوقوعها في ابتداء الكلام وقد رفضوا الابتداء بالساكن لخفتها
ان تبنى على الفتح الذي هو اخت السكون في الخفة وان كانت
الكسرة ايضا اختاره في قرب المخرج لانها ادوات كثيرة الدور على
الالسنة فاستحقت الاخف قوله لاختصاصها بلزوم الحرفية والجر تعليل
لقوله وانما كسرت لا لقوله ان تفتح فالمعنى عدل في الباء التجارة عما هو
الاصل من البناء على الفتح الى الكسر لاختصاص الباء بلزوم الامرين
الحرفية والجر فاضافة اللزوم الى الحرفية والجر ان جعلت من اضافة
المصدر الى المفعول بمعنى انها مختصة بكونها لازمة للحرفية والجر كانت الحرفية
والجر ملزومتين فلا يصح حمل اللزوم على مصطلح الحكماء لانه يستلزم ان لا يتحقق
الحرفية والجر بدون الباء لامتناع وجود الملزوم بدون اللازم وان جاز
للعكس واللازم بط فيجب ان يحمل اللزوم على المعنى العرفي وهو عدم
مفارقتها عنها بمعنى انها لا يوجد بدونها يقال لزم فلان بيته اذا لم يفارقه
ولم يوجد في غيره ومنه قولهم ام المتصلة لازمة لهمزة الاستفهام اي لا يوجد
بدونها وح يكون معنى قوله لاختصاصها بلزوم اه لتفردها وامتيازها من بين
الحروف المفردة بعدم مفارقتها عن الحرفية والجر وعدم وجودها بدونها فتكون

الباء داخلة على المختص كما في واختص بواو ان جعلت من اضافة المصدر
الى فاعله بمعنى انها مختصة بكون الحرفية والجر لازمتين لها كانت الباء ملزومة
لها فيجوز حمل اللزوم على مصطلح الحكماء لان الحرفية والجر لازمتان للباء يمتنع وجود
الباء بدون الحرفية والجر وان تحققت الحرفية والجر بدون الباء على ما هو شان
اللازم الاعم والاختصاص ايضا بمعنى الامتياز ثم ههنا مقدمة اخرى
مطوية وهي ان كل من الحرفية والجر يناسب الكسر فنظم الدليل هكذا الباء يلزمها
الحرفية والجر وكل منهما يناسب الكسر فالباء تناسب الكسر فلذا كسرت اما
المقدمة الاولى فضاهرة لان الباء لم يجئ الا حرف جر بخلاف ساير الحروف
فانها قد تجئ اسما كما بين في النحو واما المقدمة الثانية فوجه مناسبة الجر الكسر
حصول التوافق بين حركة الباء وبين اثرها واما وجه مناسبة الحرفية للكسر
فلاقتضاء الحرفية السكون والسكون الكسر اختا للسكون وكون الساكن اذا
حرك حرك بالكسر ثم ان مجموع الحرفية والجر معا دليل واحد لا كل واحد
منهما فلا يرد النقض لواو العطف وفائه اللازمتين للحرفية ولا يكاف التشبيه
اللازمة للجر كما بقي النقض بواو القسم وتاءه لوجود مجموع اللزومين في
كل منهما واجيب عنه بان علمهما بنيابة الباء فكان الجر ليس اثرا لها قوله
ولام الاضافة هي اللام الجارة فان الحروف الجارة يسمى حروف الاضافة
ايضا لكونها موضوعة لافضاء معاني الافعال الى الاسماء والافضاء الاضافة
قوله داخلة على المظهر قيد به لانها اذا دخلت على المضمر كانت مفتوحة لان
الفرق بينها وبين لام الابتداء حاصل بجوهر المدخول عليه فان لام الابتداء
لا تدخل الا على المرفوع فالضمير بعدها لا يكون الا منفصلا مثل لهو بخلاف لام
الاضافة فان الضمير بعدها مجرور متصل واما لام الاستغاثة ولام التعجب
ولام التهديد فهي وان كانت داخلة على المظهر لكنه واقع موقع المضمر
اعني كاف ادعوك ولذا فتحت قوله للفصل بينها وبين لام الابتداء هي
اللام المفتوحة الداخلة على الجزاء الاول من الجملة الاسمية مبتداء او خبرا او
معمولا للخبر او على خبر ان او اسمه اذا فصل بينه وبينها او بينهما اذا كان
معمولا للخبر لا مطلقا ويشترط ان يكون الخبر الذي يدخله اللام اسما او
مضارعا او ماضيا مع قد او غير متصرف ولا يكون منفيا فان قلت فلم لم
يعكس مع ان الفرق حاصل ايضا قلت اثر لام الاضافة لما كان خبرا
ناسب ان يكون مكسورة لتوافق حركة العامل اثره قوله من الاسماء التي
حذفت اعجازها بفتح الهمزة جمع عجز بفتح المهملة وضم المعجمة وهو الآخر
فاصل اسم نحو بكسر السين كنصف او سمو بضمها كعنق ثم ان المص عدل ههنا عن

الكشاف حيث قال والاسم احد الاسماء العشرة التي بنيت اوائلها على السكون
لان انحصار الاسماء التي بنيت اوائلها على السكون في العشرة غير مقطوع
حتى ان صاحب الكشاف صرح في المفصل بانها احدى عشرة وهي ابن
وابنة وابنم واثنان واثنتان وامرء وامرءة واسم واست وايمن الله
وايم الله وايضا كل مصدر كان بعد الف فعله الماضي اربعة احرف
فصاعدا مثل احمرار استخراج يبنى اوله على السكون قوله كثرة الاستعمال
اي لا لعلة موجبة للحذف والا لكان الحرف الاخير منونا لا منبتا
فيكون محلا للاعراب فلا يصح جريان الاعراب على ما قبله ولهذا يكون اعرابه
تقديريا كما في عصا واما اذا حذف لمجرد التخفيف الذي يقتضيه كثرة
الاستعمال كان منبتا ويصير ما قبله محلا للاعراب كيد ودم واخ واب
قوله وبنيت اوائلها على السكون يعني لم تحذف نفس الاوائل كالاواخر
لئلا يلزم زيادة الاجحاف في الكلمة لمجرد التخفيف بحذف حركتها وابقائها على
السكون لتكون محفوفة بالتخفيف بلا لزوم محذور زيادة الاجحاف
قوله وادخل عليها مبتداء بها همزة الوصل عطف على بنيت اي ادخلت
همزة الوصل على تلك الاوائل حال كونها واقعة في الابتداء ولم يكتف بان
يقول ادخل عليها الهمزة بل اضاف الهمزة الى الوصل ليشعر بسقوطها في
الدرج فلا ينافي التخفيف المطلوب من حذف الاعجاز وتسكين الاوائل
قوله لان من ذاهم ان يبتداء وابالمتحرك ويقفوا على الساكن تعليل
لقوله وادخل عليها اه قال قدس سره التعليل بذلك دون الامتناع
اشارة الى جواز الابتداء بالساكن وهو الحق ومن قال بامتناعه لا يسمع
منه الاحكاية عن لسانه نعم يمتنع الابتداء بالمدات الا ان ذلك لذواتها
لا لكونها انتهى وتبع قدس سره في ذلك السكاكي حيث قال في قسم الصرف
من المفتاح التزام تحريك الفاء اما لامتناع سكونه عند بعض اصحابنا او لا
داعي الى الكلفة عند اخرين وهو المختار واما امتناع الابتداء بالالف
والياء والواو المدغمين فلذواتها عندي ودعوى امتناع الابتداء بالساكن
فيما سواها حتما غير مدغم ومدغما ممنوعة اللهم الا اذا حكيت عن لسانك
لكن ذلك غير وجوه بعد عليك انتهى وتمام تحقيق هذا البحث وتفصيله
في شرح المواقف فليطالع ثم بقي انه لما لم يمتنع الابتداء بالسكون فلم جرى
ذاهم على الابتداء بالمتحرك والوقف على الساكن فبنية صاحب
الكشاف بقوله لسلامة لغتهم عن كلفة وباعة ولوضعها على غاية
من الاحكام والرصانة قال قدس سره الاول علة للابتداء بالمتحرك

بل اكتفى بحذف حركتها وابقائها على السكون لتكون محفوفة بالتخفيف بلا لزوم محذور زيادة

دون الساكن اذ في الابتداء بالساكن لكنة وعي في اللسان وبشاعة
اي اخذ بالحلق والثاني علة للوقف على الساكن دون المتحرك لان
الوقف كالفراغ من البناء وانما يكون بالا قلق فيه ولا اضطراب ففائدة
الاحكام والرصانة يقتضي ان لا يتوقف على المتحرك لان الحركة تعلق الحرف
وتزعجه عن مخرجه كما يشهد به الوجدان **قوله** ويشهد له تصريفهم وفي بعض
النسخ تصريفه على ان يكون المصدر مضافا الى المفعول اي يدل دلالة
ظاهرة على كون الاسم من الاسماء المحذوفة الاعجاز لا محذوفة الاوائل
كما ذهب اليه الكوفيون تصريفهم اي تحويلهم اياه الى امثلة مختلفة لا تصح شيء
منها الا بعد جعل اصل اسم سمو الا وسما مثل تحويله عند قصد الجمع الى اسماء
واسامي كلاهما جمع اسم الا ان الثاني جمع الجمع لانه جمع اسماء جمع اسم
صرح به في القاموس ومثل تحويله الى سمي بضم السين وفتح الميم عند
قصد تصغيره ومثل تحويله الى سميت عند قصد بناء الفعل الماضي المسند
الى ضمير المتكلم او المخاطبة فلو كان اصل اسم وسما على ما ذهب اليه الكوفيون
لجمع على اوسام وصغر على وسيم وبني الفعل الماضي المسند الى ضمير
البارز منه على وسميت لان كلا من التصغير وجمع التكسير يرد الاشياء
الى اصولها وكذا في بناء الفعل الماضي المسند الى البارز يظهر الاصل
في اوله بالساكن
التي مثل رميت وغزوت فاسماء اصلها اسما وقلبت الواو همزة لوقوعها
طرفا بعد الف وكذلك اسامي اصله اساميو وسمي اصله سمو وسميت
اصله سموت قلبت الواو في الكل ياء لتطرفها ووقوعها رابعة على ما
تقرر في محله **قوله** وبجي سمي كهدى لغة فيه اي ومما يشهد لما ذكر مجيء
سمي على وزن هدى حال كونها لغة في الاسم فانهم قالوا في الاسم
خمس لغات اسم بكسر الهمزة واسم بضمها وسم بكسر السين وسم بضمها و
سمي على زنة هدى فاصل سمي سمو قلبت الواو الفا لتحركها وانفتاح ما قبلها
فالتقى الساكنان الالف والتنوين فحذفت الالف ووجه شهادته ان
الناقص لا يجيء لغة في المثال فعلم ان اصله ناقص **قوله** والله اسماك
اي سماك سمي اي اسما مباركا والاسم المبارك ما يتفاءل به ويتبرك
مثل محمد وسعيد ومبارك اثرك الله به اي اختارك الله بهذا الاسم
المبارك ايثارا كا اي كاختيارك به نفسك والالف للاشباع
لتجانس قوله مباركا **قوله** والقلب بعد تزييف لما اجاب به الكوفيون
عن التمحلات المذكورة للبصريين حيث قالوا ما ذكرتم من الجمع و
التصغير وغيرهما لا يدل على ان اصل اسم سمو كما ذكرتم اذ يجوز

نقل عن صاحب المفتاح انه قال في الصرف دعوى امتناع الابتداء بالساكن الا اذا حكيت فيها سوى حروف المد واللين ممنوعة اللهم نعم كمن ذكر عنه مجد عليك انتهى منه

ان يكون اصله وسم فاخر الواو الى الاخر فصار سموم ثم جمع وصغر وضيع منه
سميت يسمى بعد قلب الواو عن مكانه الاول الى الاخر ويسمى قلبا مكانيا
ومع قيام هذا الاحتمال لا يتم الجزم بان اصله سمو والا يلزم الترجيح بلا مرجح
وحاصل التزييف انه احتمال بعيد لكونه خلاف الاصل لان الاصل
في كل كلمة ان تثبت كل حرف منها في مكانها فلا يعدل عن الاصل الا بضرورة
داعية ولا ضرورة مع وجود الوجه الصحيح ومع بعده غير مطرد ايضا
في جميع تصاريف الكلمة فان التصغير وجمع التكسير يردان الشيء الى اصله
فلا يتصور فيهما مخالفة الاصل فالترجيح معنا **قوله** واشتقاقه من السمو اعطف
على قوله من الاسماء التي حذفت اعجازها اي الاسم عند البصريين من
الاسماء المحذوفة الاعجاز ومشتق من السمو كالعلو وزنا ومعنى فان قلت
كونه من تلك الاسماء يدل على ان اصله سمو بالتخفيف وكسر السين اوضحها
كابن اصله بنو فينا في كونه مشتقا من السمو المشدد لان المشتق منه اصل
للمشتق قلت الاصل اعم من المشتق منه ومادة الافتراق الاصل الاعلائي
فان قوم مثلا اصل بحسب الاعلال لقام وليس اصلا له بحسب الاشتقاق
بل اصل الاشتقاقي هو القيام لان الفعل مشتق من المصدر بما يصدق
ان اصل قام قوم وان قام مشتق من القيام كذلك يصدق ان اصل
اسم سمو بالتخفيف وان اسما مشتق من السمو بالتشديد فلا منافاة و
قس على هذا **قوله** واشتقاقه من السمة عند الكوفيين فانه لا ينافي كون
اصله عندهم هو الوسم **قوله** لانه رفعة للمسمى وشعار له بيان لوجه المناسبة
المعنوية المصححة لجعل الاسم مشتقا من السمو بمعنى العلو والرفعة والمراد
انه سبب لرفعة المسمى وزينة له من حيث ان ما لا اسم له لا يعبأ بشانه
ولا يعد شيئا كما يقال لمن لا يلتفت اليه ولا يعتد بشانه فلان لا اسم له
ولان الشعار بفتح الشين وكسرها ما يلي الجسد من الثياب وهو مما
يزينه ويزينه الموجود بكونه في العداد وقد يطلق على العلاقة وليس
بمراد بل المراد ما ذكر فلا يرد ان الشعار يناسب الوسم فالمناسب ذكره
معه ثم ان المراد بالاسم المذكور معناه اللغوي الشامل للفعل والحرف
ايضا لا ما يقابل الفعل والحرف فانه مصطلح النحاة **قوله** ومن السمة
بكسر السين بمعنى العلاقة معطوف على قوله من السمو اي واشتقاقه عند
الكوفيين بمعنى ان اصل الاشتقاقي السمة بتعويض التاء عن الواو
المحذوفة بعد نقل حركتها الى ما بعدها فان اصل السمة وسم بكسر
الواو فنقلت كسرة الواو الى السين ثم حذفت وعوضت عنها

الشعار

نقل في الامام القرطبي انه بين لهذا الخلاف ثمرة وقال ان الاسم مشتق
من السمو بمعنى العلو وهو قول اهل السنة الوسم بمعنى السمة بمعنى العلامة
وهو قول المعتزلة قال ان الاسم مشتق من الخلق جعلوا الاسماء وصفات فاذا
في اسماء وهم في الازل بلا اسم ولا صفة فلما خلق الخلق جعلوا له اسماء وصفات
افاهم تعالى بلا اسم ولا صفات وهو قول المعتزلة
وهو اشد خطاء من قولهم بخلق القرآن

التاء فصارت سمة قوله واصله اى الاسم بحسب الاعلال عندهم وسم
بفتح الواو وحذفت الواو لكثرة الاستعمال الموجبة للتخفيف
المقتضى للحذف ثم عوضت عنها همزة الوصل لئلا يلزم اجحاف
الكلمة وكسرت لانها تزاد ساكنة والساكن اذا حرك حرك
بالكسر قوله ليقل اعلاله يعنى ان الكوفيون انما جعلوا اصل اسم وسما
بالتخفيف كما فعله البصريون ليقل اعلاله فان الاصل عدم الاعلال
والقلة تناسب العدم ووجه قلة الاعلال ح ان اعلاله على تقدير
كون اصله سموا بحذف الواو واسكان السين وتعويض همزة
الوصل فى اوله عما حذف فى اخره واما على تقدير كون اصله
وسما فلا حاجة الى الاسكان لكون السين ساكنة فقوله ليقل
اعلاله علة لجعل اصل اسم الوسم وجوز ان يكون علة لتعويض
اى عوض الهمزة من الواو ليقل اعلاله اى تغييره لان اصل الحذف
يوجب النقصان فى اجزاء الكلمة وحذف هذا الحرف يوجب زوال
خصوصية المحذوف وبالتعويض يجبر النقصان فيقل التغيير بخلاف
ما اذا جعل اصله سموا فان زيادة الهمزة هناك كان لرفضهم الابتداء
بالساكن لا للتعويض اما تجويز ان يكون علة لقوله من السمة ويكون المراد
قلة الاعلال بالنسبة الى كونه من السمو اذ الاعلال على الاول فى اوله
فقط وعلى الثانى فى اوله واخره معا فاقول فيه نظر اذ على الاول
ايضا فى اخره اعلال كاول بحذف التاء الا ان المحذوف من السمو
الحرف الاصلى ومن السمة التاء الزايد المعوضة عن الواو المحذوفة
فى الاول ثم انك قد عرفت ان الاصل الاعلالى للسمة هو الوسم
بكسر الواو فاشتقاق الاسم من السمة يؤل الى اشتقاقه من الوسم
بالكسر وبهذا يوفق بين قول من قال ان الاسم مشتق من السمة
عندهم كالمص وبين قول من قال انه عندهم مشتق من الوسم بالكسر
فخلاصة الكلام وزبدة المرام فى هذا المقام ان للاسم عند كل من
الفريقين اصلان اعلالى واشتقاقى فاصله الاعلالى عند البصريين
سمو بالتخفيف والاشتقاقى سمو بالتشديد وعند الكوفيين اصله الاعلالى
الوسم بالفتح والاشتقاقى السمة التى اصلها الاعلالى الوسم بالكسر فاصله
الاشتقاقى عندهم بالاخرة هو الوسم بالكسر قوله لم تعهد داخلة على ما حذف
صدره فى كلامهم اى لم تعهد تعويضها فى الاول عما حذف فى الاول
ايضا وانما الذى عهد فى كلامهم تعويضها فى الاول عما حذف فى الاخر

كابن اصله بنو حذفت كلامهم تعويضها فى الاول عما حذف فى الاخر
الواو فى الآخر وعوضت عنها همزة الوصل فى الاول واما حذف صدره
فالذى عهد فيه ان يعوض عنه التاء فى الآخر كعدة وزنة وصفة
واصلها وعد و وزن و وصف فحذف صدرها وعوض عنه
التاء فى الآخر ثم حركت الاوايل بالكسر لكونها ساكنة لا يقال هذا مخصوص
بصيغ الامر الحاضر فان اصل اضرب تضرب فحذف صدرها اعنى
حرف المضارعة وزيدت همزة الوصل فى موضعه لانا نقول المراد بما
حذف صدره ما كان التغيير فيه فى المصدر فقط ويكون الحاصل بعد
هذا التغيير باقيا على معناه الاول كالاسم والوسم وفى صيغة الامر
وقع فى اللفظ تغيران حذف حرف المضارعة وجزم الاخر ولم يبق
الحاصل بعد التغيير على المعنى الاول بل نقل الى المعنى الانشائى
الطلبى تدبر واما اشاح واعاء فى وشاع ووعاء فالهمزة فيهما
للقطع لا للوصل لانها مبدلة من الواو على ما تقدير فى ابدال الحروف
بعضها من بعض قوله من لغاة سم وسم اى وسن اللغات الواقعة
فى لفظ الاسم سواء جعل مشتقا من السمو او من السمة سم وسم بالكسر
السين الساكنة وضمها بعد طرح الالف قال الثعلبى من جعل
الاسم من سمى سمى كرمى يرمى قال اسم وسم بكسر الالف والسين ومن
جعله من سمى يسمو كغزا يغزو قال اسم وسم بضم الاول والسين
والمنقول عن الكسائى ان بعض العرب يقول اسم بكسر الالف وبعضهم
اسم بضمها فالذين لغتهم كسر الالف قالوا بعد طرح الالف سم بكسر السين
بنقل حركتها الى السين والذين لغتهم ضم الالف قالوا بعد طرحها
ونقل حركتها الى ما بعدها سم بضم السين قوله قال باسم الذى فى كل سورة
سم اى اسم والباء فيه متعلق بارسل فى قوله قبله او بعده على اختلاف
الروايتين ارسل فيها بازل لا يقربه فهو نحو بها طريقا يعلم والبازل من الابل
الذى انشق نابه وذلك فى السنة التاسعة والابل فيها يكون فى كمال
القوة فالمراد بالبازل القوى ويقربه من القرم بالقاف والمهملة معناه
الحفظ والصيانة يقال قرم بعيره اى حفظه وصانه عن الركوب
والحمل وترك استعماله لتقوى للفحلة والمعنى بسم الله ارسل
الراعى فى الابل بعيرا قويا حفظه وصانه عن الركوب والحمل للفحل
فذلك البعير البازل يقصد بالابل طريقا يعلم لاعتياده بذلك الطريق
وذلك الطريق كناية عن الجماع ويجوز ان يكون متعلقا بالخطاب اى

اى يقصد ذلك البعير بتلك الابل طريقا تعريفه انت ياهو فهو
كناية ايضا عن الجماع بالعطف طريق **قوله** والاسم اى لفظ الاسم
الاضاف الى الله فى قولنا بسم الله بقرينة ان الكلام فيه وهذا
هو الموافق لما ذهب اليه الاستاد ابو نصر ابن ايوب فى تعيين
محل النزاع فانهم بعد ما اتفقوا فى ان النزاع ليس فى اسم م
ولا فى الالفاظ التى يطلق عليها لفظ الاسم كلفظ ف رس
اذ لا يتصور النزاع من عاقل فى ان س م هل هو نفس مسماه
الذى هو المفهوم الكلى الصادق على الالفاظ المخصوصة او غيره
ولا فى ان لفظ ف رس هل هو نفس الحيوان المخصوص او
غيره فان شيئا منها مما لا يشتبه على احد فذهب صاحب الموافق
الى ان محل النزاع ما يصدق عليه مفهوم لفظ الاسم وان النزاع
فى ان مدلول اللفظ الذى يصدق عليه الاسم اهو المسمى او غيره
وذهب الاستاد ابى نصر الى ان النزاع انما هو فى لفظ اس م اى
ان ما يراد منه اذا اضيف الى شئ هل هو المسمى اى المضاف اليه
او غيره فجزم ابن فورك بان الاسم عين المسمى والغزالى بانه غيره
والاشعرى فصل وقال قد يكون عينه وقد يكون غيره وقد يكون
لا هو ولا غيره فالمص اراد المحاكمة فارجع هذا النزاع الى النزاع اللفظى
فقال ان اريد به اى بالاسم المضاف الى الشئ اللفظ كقوله تعالى
لله الاسماء الحسنى اى له الفاظ مخصوصة يطلق عليه تعالى مثل الله
والرحمن والرحيم بدليل قوله تعالى قل ادعوا الله او ادعوا الرحمن
ايا ما تدعوا فله الاسماء الحسنى ومنه ما تقول لصاحبك اذا لم تعرف
اسم ما اسمك لان مرادك باللفظ الموضوع علما لك فغير المسمى لانه
اى اللفظ يتألف اى فى الاغلب اذ قد يكون مفردا كالباء الجارة
من اصوات مقطعة اى حروف فان المختار ان الحروف عبارة
عن اصوات جعلت قطعا متمايزة بعضها عن بعض بالاعتماد على
المخرج وذهب بعضهم الى ان الحرف كيفية تعرض للصوت واختاره
المص فى الطوالع فكانه رجع عنه ههنا غير قارة اى غير مجتمعة
اجزائها فى الوجود لكونها من الاعراض السيالة التى يمتنع وجود جزء
منها ما لم ينعدم الجزء الاخر وايضا يختلف اسم شئ واحد باختلاف
الامم وطوايف بنى آدم اذ ما من شئ الا واسمه فى لغة يخالف اسمه فى
لغة اخرى مثل الله وخدائى وتنكرى اسماء للذات الاحدية كل سم فى

لغة

فى لغة ويختلف ايضا اسم شئ واحد باختلاف الاعصار فكم من شئ
اسمه فى عصر يخالف اسمه فى عصر اخر وهذا كثير فى اسامى البلدان وايضا
يتعدد اسم الشئ تارة مع اتحاد المسمى كما فى المترادف وتارة اخرى يتحد
الاسم مع تعدد المسمى كما فى اللفظ عين المشترك وما يكون وضعه عاما
والموضوع له خاصا والمسمى لا يكون كذلك مرتبط بالكل اى والمسمى لا يلزمه
ان يكون متالفا من الاصوات ولا ان يكون مظنة للاختلاف والتعدد
والاتحاد فان اتفق فيه شئ من ذلك فمن خصوص المادة **قوله** وان
اريد به ذات الشئ كما فى قوله تعالى ما تعبدون من دونه الا اسماء
سميتموها لانهم ما كانوا يعبدون الالفاظ وانما عبدوا الذات والاعيان
التى كانوا يختونها **قوله** قوله تعالى سبح اسم ربك ان رفع لما يورد من انا
لانم انه لم يشتهر الاسم بمعنى الذات والسند بجيئه فى القرآن كقوله تعالى
سبح اسم ربك وقوله تبارك اسم ربك وقوله تبارك اسم ربك لان
لان التنزيه والتعالى فى الذات وبجيئه فيه دليل الاشتهار **قوله** عن
الرفث وسوء الادب الرفث الفحش من الكلام فانه يجب تنزيه اسمه
من الفحش بان لا يسمى بلفظ قبيح او غير حسن او غير فصيح ويجب
ايضا تنزيه اسمه من اساءة الادب بان يذكر على وجه التعظيم ولا يسمى
الغير به ولا يذكر فى زمان او مكان غير لائق بذكره **قوله** او الاسم فيه مقحم
اى زايد بمعنى انه لا يختل اصل المعنى بطرحه وان كان له فوايد كتحسين
اللفظ والتأكيد وغير ذلك لان الزايد الصرف لا يقع فى بليغ الكلام
قوله كما فى قول الشاعر وهو لبيد بن ربيعة كان صحابيا وكان من الشعراء
المخضرمين الذين ادركوا الجاهلية والاسلام وعاش مائة وخمسا
واربعين سنة منها خمس وخمسون فى الاسلام فلما حضرة الموت وعنده
ابنتاه نشد شعرا وبما نقل صدر بيت منه عجزه ومن يبك حولا كاملا فقد
فقد اعتذر او قبله تمنى ابنتاى ان يعيش ابوهما وهل انا الا من
ربيعة او مضر فان كان يوما ان يموت ابوكما فلا تخمشا وجها ولا تحلقا
شعرا وقولا هو المراء الذى لا خليله اضاع ولا خان الصديق ولا عذرا
الى الحول ثم اسم السلام عليكما ومن يبك حولا كاملا فقد اعتذرا يوضح
بنيته ويقول لست انا الا من قبيلة ربيعة او مضر كما لم يخلد منهما احد فلا
اخلد فلا تبكيا خلودى بل قولا واذكرا فضايلى وعدا محاسنى بشرطان تتركا بنيان
عادة الجاهلية من خمش الوجه وحلق الشعر وافعلا ما وصيتكما الى ان
يتم الحول ثم اسم السلام عليكما اى اودعكما وافعل معذرتكما الحول فى ترك

عين المشترك لكن بقرينة

ثم قال الامام السمية عندنا غير الاسم والدليل عليه ان التسمية عبارة عن تعيين
اللفظ المعنى لتعريف الذات المعينة وذلك التعيين معناه قصد الواضع وارادته
واما الاسم فهو عبارة عن تلك اللفظ المعين وعينه وذاته قال الله تعالى انا بشرك بغلام
اتى كلام وقال انقوى الاسم هو المسمى وعينه وقال وما تعبدون من دونه الا اسماء
سميتموها واراد الاشخاص المعبودة لانهم كانوا يعبدون المسميات
وقال سبح اسم ربك الاعلى وتبارك اسم ربك ذى الجلال انتهى

الندبة والبكاء فان من يبكي ويندب حولا كاملا فهو معذور لا يلايم و
محل الاستشهاد قوله ثم اسم السلام عليكما والمراد ثم السلام عليكما قوله وان
اريد به الصفة كما هو راى الشيخ ابن الحسن الاشعري اى ان اريد بالاسم
الصفة الكائنة على راى الشيخ بان يراد من الاسم المعنى الذى اراده
الشيخ من الصفة وهو الامر القائم بالغير ويسمونه صفة معنوية كالعلم
والقدرة والارادة وبالجملة مبداء الاشتقاق الذى يسمى مصدرا او
ما الصفة على راى غيره فهى المشتقات كالعالم والقادر قوله انقسم
انقسام الصفة عنده الى ما هو الى اخره اى اذا اريد بالاسم المعنى
الذى اراده الشيخ من الصفة اعنى الامر القايم بالغير ينقسم الى الاقسام
الثلثة كما تنقسم الصفة عنده الى تلك الاقسام قال الآمدى ذهب
الشيخ الى ان من الصفات ما هو عين الموصوف كالوجود ومنها ما هو
غيره وهى كل صفة امكن مفارقتها عن الذات كصفات الافعال من كونه
خالقا ورازقا ومنها ما يقال لا عين ولا غير وهى ما يمتنع انفكاكها عن
الذات كالعلم والقدرة انتهى وموضع تحقيق هذه المسئلة هو علم الكلام
قوله وانما قال بسم الله ولم يقل بالله اه يريد بيان وجه ترجيح قولنا بسم الله
على قولنا بالله مع استوائهما فى ان كلا منهما يفيد امتثال حديث الابتداء
لان تصدير الفعل باسم الله انما يكون بذكر اسم فاما بخصوصه بان يذكر اسم
خاص من اسمائه كلفظ الله مثلا واما بلفظ دال على اسم لكن لا بخصوصه
بل مطلقا كلفظ الاسم المضاف الى الله فان ذكره فى قوة ذكر جميع
اسمائه وحاصل وجه الترجيح ان قولنا بسم الله نفتى فيما هو الوضع من
تصدير الفعل بذكر اسم الله لان الوضع منه اما البترك ان جعلت الباء
للمصاحبة واما الاستعانة ان جعلت للآلة ومعلوم ان البترك والاستعانة
انما هو بذكر اسم لان باء المصاحبة وباء الاستعانة يشتركان فى افادة
الملابسة بمدخولها وانما الامتياز فى نحو الملابسة فهى فى البترك ان يتبرك
الفاعل بمدخولها بان ياتى به على وجه اليمن والبترك وفى الاستعانة بان
يتلبس به بجعله آلة للفعل ولا شك ان الذى يتلبس به الفاعل انما هو اسم
لا ذاته المقدسة عن ان يتلبس به احد فان قلت ما ذكره ان سلم
فى البترك ليس بمسلم فى الاستعانة لان الاستعانة حقيقة بالذات
دون الاسم كما قوله تعالى اياك نعبد واياك نستعين قلت فرق
بين ان يستعان من الشئ وبين ان يستعان بالشئ فان ذاته فى
الاول يكون مستعانا وفى الثانى يكون مستعانا به فمعنى نستعين

الله

بجعله مستعانا وحقيقة هذه الاستعانة طلب المعونة منه تعالى على
ايقاع الفاعل بافاضة القدرة التى بها يتمكن العبد من احداث الفعل فهى
بهذا المعنى لا يكون الا بذاته تعالى ومعنى نستعين بالله بجعله مستعانا به
اى آلة لتحصيل الفعل وحقيقتها طلب المعونة فى كون الفعل معتدا به شرعا
وهى بهذا المعنى لا تكون الا بالاسم اذ الفعل ما يصدر باسم يكون معدودا
شرعا والتى هى مدلول باء الاستعانة هذا المعنى فلما كانت كل من
الاستعانتين واقعة وجب ذكر الاسم لتعيين المراد اذ المتبادر من
قولنا بالله يتماعند الوصف بالرحمن الرحيم هى الاستعانة بالذات لا
باسم على ان كون اسم الله آلة للفعل انما هو باعتبار انه يتوسل اليه ببركته
فقد رجع بالآخرة الى البترك ولهذا قدم المص هنا البترك على
الاستعانة مع انه اختار فيما سبق كون الباء للاستعانة او لا ثم مرض
القول بها للمصاحبة قوله او للفرق بين اليمين واليمن معطوف على قوله لان
البترك والاستعانة اه اى او نقول انما قال بسم الله ولم يقل بالله للفرق بين
اليمين اى القسم وبين اليمن اى البترك فان قولنا بالله كذا لما احتملها
لم يعلم ان المراد ايهما بخلاف قولنا بسم الله فانه متعين لليمن لان
اليمين تقوية الخبر بذكر اسم الله او اسم بمعنى من اسمائه كالرحمن والرحيم
او صفة من صفات الله تعالى كعزة الله وجلاله ولفظ الاسم ليس اسما
من اسماء الله ولا صفة من صفاته ثم ان كون القسم عبارة عما ذكر
مخصوص بالقسم الجارى على لسان العبد واما اقسام الله بالتين
والزيتون والشمس والليل وامثالها فليس بقسم عرفى ولا يسال
عما يفعل وبعد ما عرفت من ان القسم تقوية الخبر بذكر اسم الله الى
اخره لا يصغى الى ما قيل فى بيان وجه الفرق من ان اليمين يكون بذاته
تعالى فلو قال بالله لا يليق بكونه يمينا لكون لفظ الله اسما للذات فلما
قال باسم الله تعين اليمين لانه ناشئ من عدم معرفة معنى اليمين فى عرف
الشرع وقيل فى هذا الفرق نظر اذ يلزم ان لا يكون بسم الله الرحمن الرحيم
لافعلن كذا يمينا ولكنه يمين على ما صرح به فقهاء الحنفية والشافعية اقول
بسم الله اه ليس من صيغ اليمين شرعا الا انه جعل فى المثال المذكور
مجازا عن اليمين لقرينة صارفة وهى قوله لافعلن كذا والتقدير فيما
نحن فيه باسم الله اقرار او ابدء فلا ضرورة تدعوا الى جعله مجازا عن
القسم تامل قوله ولم يكتب الالف اى لم يكتب الهمزة التى فى اول الاسم فى
بسم الله وانما عبر عنها بالالف لانها تكون فى الخط على صورة الالف اذا كانت

فى اول الكلمة واما قول المص فيما سبق حذفت الواو وعوضت عنها همزة
الوصل فاعتبار التلفظ فانها تكون متحركة قوله على ما هو وضع الخط ووضع
الخط ان يكتب كل كلمة على صورة لفظها اذا وقع الابتداء بها لان وضع الخط على
الابتداء دون الدرج فهمزة اسم لوقوعها فى الابتداء يجب ان تكتب على صورة
الالف وان سقط فى الدرج كما كتب فى باسم ربك قوله لكثرة الاستعمال علة
لقوله ولم يكتب يعنى علة عدم كتابة همزة الاسم فى بسم الله مع مخالفته لوضع
الخط كثرة استعمال بسم الله لفظا وكتابة بالنسبة الى باسم ربك ولا شك
ان كثرة الاستعمال موجبة للتخفيف المؤدى الى الحذف فحذف فى الخط
كما حذف فى التلفظ قوله وطولت الباء عوضا عنها اى لم يترك مقتضى وضع
الخط بالكلية بل طولت الباء فى الخط لتكون عوضا عن الهمزة المتروكة فى
الكتابة قيل انما عوضت لتكون الباء بمنزلة الف اسم الله فيكون الابتداء بسم الله
ابتداء باسم الله وغرض هذا القائل دفع ما يقال من ان الابتداء حقيقة بالباء
الجارة التى هى كلمة مستقلة لا باسم الله ورد عليه بان كون طول الباء
فى الكتابة عوضا عن كتابة الالف لا يوجب كون لفظ الباء عوضا عن لفظ
الالف حتى يكون الباء بمنزلة الالف اسم الله اقول كون طول الباء فى الكتابة
عوضا عن كتابة الالف كاف فى كون الباء بمنزلة الف اسم الله ولا يتوقف
ذلك على كون لفظ الباء عوضا عن لفظ الالف لان الكتابة تدل على العبارة
فاذا كانت كتابة الباء بمنزلة كتابة الالف المدلولة لتلك الكتابة بمنزلة الالف
المدلولة لهذا الكتابة قوله والله اصله الاه شروع فى تحقيق الجلالة فانه يحتاج
فيه المعقول كما يختبر فى مسماة وقدم بيان اصله الاعلالى على اصله
الاشتقاقى فقال والله اى هذا الاسم الجليل اصله اى من جهة الاعلال
الاه مكبرا على وزن فعال بمعنى مفعول وعدل عما فى الكشاف من جعل
اصله الاله معرفا بلام التعريف لانه كان يرد عليه ان اصله لما كان هو
الاه معرفا باللام لم يكن حرف التعريف عوضا عن الهمزة المحذوفة
لاجتماعهما فى الاصل فلا يصح قوله فحذفت الهمزة وعوضت عنها حرف التعريف
واجاب شراح الكشاف عن هذا الايراد بوجوه لا تخلو عن تكلف
واستشهد صاحب الكشاف على هذا بوقوعه فى قول الشاعر حاذا
الاله ان يكون كظبية وجهة انه استعمل الشاعر فى معناه والضرورة
ترد الشئ الى اصله قوله فحذفت الهمزة اى همزة الاه اتفقوا الا ابا البقا
على ان هذا الحذف غير قياسى اذ قياس حذف الهمزة نقل حركتها الى
ما قبلها ونقل الحركة متوقف على وجود اللام المتوقف على حذف

الهمزة

30

الهمزة لان العوض لا يؤتى به الا بعد حذف المعوض عنه فلو كان حذف
الهمزة بعد نقل حركتها الى اللام لزم الدور اقول هذا انما يتم اذا جعل اصله
الاه منكرا كما فعله المص واما اذا جعل اصله الاه معرفا باللام موجودة
قبل حذف الهمزة فتنقل حركتها الى اللام ثم يعتبر عوضا عنها قال قدس سره
ويدل على ان هذا حذف من غير قياس وجوب الادغام والتعويض
فان المحذوف قياسا فى حكم الثابت وقولهم لاه ابوك انتهى توضيحه ان
المحذوف القياسى لما كان فى حكم الثابت كانت الهمزة المحذوفة فى ح
ثابتة حكما فكما يمنع الادغام ثبوتها حقيقة فكذا يمنعه ما فى حكمها اذ لا يتحقق
ح شرط جواز الادغام وهو التقاء المثلين وكذا لا يتحقق شرط التعويض
وهو عدم المعوض عنه عند وجود العوض واما دلالة قولهم لاه ابوك
فى لله ابوك فلانه لما حذفت الهمزة واللام فيه جميعا علم ان اللام ليست
عوضا عن الهمزة لانه كما لم يجز الجمع بين العوض والمعوض عنه فى الاثبات
لم يجز الجمع بينهما فى الحذف واما ابو البقاء فاختار انه على قياس تخفيف
الهمزة بنقل حركتها الى لام التعريف ثم الادغام فلزوم الحذف والتعويض
مع وجود الادغام من خواص هذا الاسم واقول هذا ايضا انما
يتم اذا كان اصله الاله دون الاه قوله وعوض عنها الالف واللام عدل
عن عبارة الكشاف وهى قوله وعوض عنها حرف التعريف لانها لا يصح
ان يراد منها اللام الساكنة المجتلبة قبلها الهمزة كما هو مذهب سيبويه
لان العوض ح هو اللام فلا يظهر وجه قطع الهمزة فيجب ان يراد منها الالف
واللام كما هو مذهب الخليل ولذا فسر قدس سره حرف التعريف فى
كلامه بقوله قطع الهمزة فى يا الله اى الالف واللام معا كما هو مذهب الخليل
ثم قال وح يظهر قطع الهمزة لانها جزء العوض من الحرف الاصلى انتهى فلما
وجب ان يراد بحرف التعريف فى عبارة الالف واللام فليترجح
بما هو المراد اولا قطعا لطول المسافة فما ذكره المص اصرح فى المراد وقد
يتكلف فى حمل حرف التعريف على اللام الساكنة بارتكاب تاويل وهو ان همزة
الوصل لما اجتلبت للنطق باللام جرت منها مجرى الحركة فلما عوضت اللام من
من حرف متحرك كان للهمزة مدخلا ما فى التعويض فلذلك جاز قطعها قوله
ولذلك قيل يا الله بالقطع اى لكون الالف واللام معا اعنى ال عوضا عن
الحرف الاصلى اعنى همزة الاه قيل يا الله بقطع همزة ال وعدم اسقاطها بالدرج
على ما هو شان همزة الوصل لان العوض وان كان هو مجموع ال الا ان
اللام الساكنة لادغامها فى لام لاه كان فى حكم العدم فصارت الهمزة

منادا بتوبيخ

اراد بالغلبة الغلبة التقديرية اذ ليس هناك غلبة حقيقية لانها عبارة
عن ان يستعمل اللفظ اولا فى معنى ثم يغلب على اخر ولم يستعمل لفظ الجلالة
اولا لفظ الاله المحلى باللام فى غير المعبود بالحق اصلا وان كان القياس
ان يجوز استعمالهما منه

فى حيث كونه موضوعا لذات معينة اى المفهوم مستقل بالمفهومية اعتبر فيه
تعينه ما شخصيا كان او نوعيا او جنسيا ولفظ الاله وان كان
صار علما لذاته تعالى المتعينة بالغلبة منه
لهم جنس الا انه

ليس بمحتمل بل هو ماخوذ من اصل بنوع تصرف فيه

كانها هي العوض فلو حذفت بالدبح لزم حذف العوض والمعوض
عنه جميعا واذا غير جايز واما وجه اختصاص القطع بالنداء مع ان
العوضية قايم في غير النداء مثل هو الله والى الله وبالله فهو انه هناك
يمحض الحرف للعوضية ولا يلاحض معها شايبة تعريف اصلا هذا
من اجتماع اتى التعريف واما في غير النداء فيجري الجري على اصله الذي
هو التعريف لان المحافظة على الاصل واجبة ما لم يعارضه موجب
اقوى كالتعويض قوله الا انه مختص بالمعبود بالحق لما اوهم قوله اصله الله
الا ان يكون سماه مطلق المعبود كاصله استدرك عنه بقوله الا انه اه
اي ليس الامر كما اوهم ما ذكر بل هو مختص بالمعبود بالحق الذي هو الواجب
الوجود لان ما سواه من الممكنات الموجودة لا يستحق ان يعبد ولذا
يقال ان الله علم للذات الواجب الوجود لذاته قوله والاله في الاصل يقع
على كل معبود قال صاحب الكشاف والاله من اسماء الاجناس كا
كالرجل والفرس يقع على كل معبود بحق او باطل ثم غلب على المعبود
بحق كما ان النجم اسم لكل كوكب ثم غلب على الثريا والمص تعرف في كلامه
حيث اكتفى عن قوله من اسماء الاجناس كالرجل والفرس بقوله في الاصل
لان اصل الاله معرفا اله وهو اسم جنس دخل عليه الالف واللام و
حذف لفظ الاسم في قوله اسم يقع اه لان المختار عند المص كما سيجيء
انه صفة لا اسم والمختار عند صاحب الكشاف كما صرح به عكسه وطوى
ايضا قوله بحق او باطل لانه يوهم ان المقصود انه يقع على كل معبود ماخوذا
مع اعتبار احد الوصفين من الحقية والبطلان لا بعينه وليس كذلك
بل المقصود انه يقع على كل معبود مع قطع النظر عن وصف الحقية
والبطلان وشتان ما بينهما ثم ان المتبادر من قوله يقع على كل معبود
انه مرادف للمعبود فيكون صفة مثله فينافي اختياره صاحب الكشاف
من انه اسم لا صفة ويناسب ما اختاره المص من المص من ان الا
ظهر انه وصف قوله ثم غلبت على المعبود بالحق اي غلب هكذا معرفا باللام
على الذات المخصوصة الذي يعبد على الحق لا على هذا المفهوم الكلي
الذي هو اخص من معناه الاصلي على زعم بعضهم فصار المعرف باللام
علما للذات المخصوصة بالغلبة ثم اريد تاكيد الاختصاص بالتغيير فحذفت
همزة الاله وادغم اللام في اللام فصار الله وجعل بحذف الهمزة مختصا
بالمعبود بالحق فهنا ثلثة اسماء اله والاله والله فالله باق على عمومه يقع على كل
معبود قال عز وجل ومن يدع مع الله الها اخر وقال لو كان فيهما الهة

والاله

والاله اطلق على غيره اطلاق النجم على غير الثريا ثم غلب على المعبود بالحق فصار
علما له بالغلبة فيصرف اليه عند الاطلاق كما يرى الاغلام الغالبة واما الله فلم يطلق على
غيره اصلا هكذا حقق المقام ثم ان الشريف قدس سره قال واعلم ان العقلاء
كانا هو في ذات الله وصفاته لاحتجابها بانوار العظمة واستار الجبروت
كذلك تحيروا في لفظ الله كانه انعكس اليه من سماه اشعة من تلك
الانوار فبهرت له عين المستبصرين عن ادراكه فاختلفوا اسريانى هو او
عربي اسم او صفة مشتق ورتم اشتقاقه وما اصله او غير مشتق
علم او غير علم واختار العلامة انه عربي وانه كان في الاصل اسم جنس
ثم صار علما لذات المعبود بالحق وانه اصله الاله وانه مشتق من اله بمعنى
تحير انتهى اقول لخص المص هذه الاحتمالات وجعل اصولها اربعة اقوال
اقولها ما اختاره العلامة وهو الذي ذكره المص بقوله والله اصله اله مع
شعبها السبع الى قوله وقيل علم لذاته ومما يجب ان ينبه له ان المراد
من المشتق ههنا الماخوذ من اصل بنوع تصرف فيه لا ما يرادف الصفة
ويقابل العلم واسم الجنس لانه ذكر ههنا كونه اسما مشتقا في مقابلة
كونه صفة قوله واشتقاقه شروع في بيان اصله الاشتقاقي بعد ما بين
اصله الاعلى اي اشتقاق لفظ الله لان الكلام فيه ويجوز رجوع الضمير
الى لفظ الاله ايضا والمال واحد لان الاله اصله الله فاشتقاقه
من شيء هو عين اشتقاق لفظ الله من اله كعبد وزنا ومعنى
الهة بكسر الهمزة وفتح اللام مع مدها والوهة والوهية بضم الهمزة واللام
فيهما وفتح الهاء في الاول وكسرها مع فتح الياء المصدرية في الثاني فهذه
الثلثة مصادر اله بمعنى عبد فهي عبادة وعبودية فاله فعال بمعنى المألوه
اي المعبود كالكتاب بمعنى المكتوب ثم ان قوله من اله اما مبني على مذهب
الكوفيين من ان الفعل اصل في الاشتقاق او المضاف محذوف
اي من مصدر اله على ما هو المختار عندهم من كون المصدر
اصلا في الاشتقاق وجه اختيار صيغة الماضي على المصدر التنبيه
على الحروف المعتبرة في الاشتقاق اذ بعض المصادر كالخروج
والقبول يشتمل على حروف لا يعتبر فيه واعلم ان صاحب الكشاف
جعل كلا من اله بالفتح وتاله واستاله مشتقا من الاله ولما لزمه اشتقاق
الفعل من غير المصدر استشهد عليه بقوله كما قيل استنوق واستجمل في
الاشتقاق من الجمل والناقة ثم جعل الاله مشتقا من اله بالكسر بمعنى تحير

واختلف الناس في لفظ الجلالة هل هو مرتجل او مشتق قيل والصواب
الاول وهو اختيار الامام فخر الدين الرازي ان ... اعرف الخلاف ... فقال له
ما قول الله ... وقال منه اكثر اهل العلم ... ذهب اليه
الخليل والزجاج واختاره الامام ... منه

والمراد بكون لفظ الجلالة مشتقا كونه ماخوذا من اصل بنوع تصرف
فيه لا المشتق الذي يذكره في مقابلة اسماء الاعلام واسماء الاجناس
فانه من قبيل الصفة كالضارب والمضروب وقد ذكر كونه صفة مشتقة منه
فانه هنا في مقابلة كونه اسما مشتقا

ولما كان يرد عليه ان ما ذكره تحكم لجواز العكس وان اشتقاق الفعل من
الاعيان على خلاف القياس سيما في الثلاثي المجرد فانه نادر جدا لا يصار اليه
ما امكن الحمل على غيره لم يتبعه المص فيما ذكر بل خالفه وجعل اشتقاقا من اله
بمعنى عبد فقال بعد ما صرح باشتقاق الاله من اله ومنه تاله واستاله ومن
اله بمعنى عبد اشتقاق تاله واستاله فمعناه هما تعبد واستعبد لا صار اليها
كما في تحجر واستحجر بمعنى صار حجرا كما زعم صاحب الكشاف قوله وقيل من اله
اي قيل اشتقاق الاله من الكسر اللام كعلم اذا تحير القايل صاحب الكشاف
وانما مرضه لان النزاع بين ائمة اللغة انما وقع في ان الاله مشتق اشتقاقا صغيرا
اولا ويشترط فيه بقاء معنى المشتق منه بتمامه في المشتق ولذلك رجح اشتقاق
الفعل من المصدر على عكسه وليس معنى اله بمعنى تحير موجودا في معنى الاله
ولا في معنى الله لان معنى الاول المعبود مطلقا ومعنى الثاني الذات
وحدها فالمقصود في الاول هو الذات مع وصف المعبودية وفي الثاني
هو الذات فقط غاية ما في الباب ان التحير مرجح للتسمية وفي الثاني وهو
خارج عن المسمى لازم له وانما يدخل فيه لو كان مصححا للتسمية وقد حقق
ذلك في موضعه وقيس على هذا ساير الوجوه في الاشتقاقات الآتية
بعيد هذا فان الكل مرجح للتسمية خارج عنها الا ان يكتفى في الاشتقاق الصغير
بمجرد اللازم ولو كان اللازم خارجا وهو خلاف ما صرحوا به هذا ثم ان جعل
المص اشتقاقه من اله بمعنى تحير مقابلا لاشتقاقه من وله بمعنى تحير على ما
سيجي يدل على انه ذهب الى ان همزة اله اصلية غير منقلبة عن واو
كما ذهب اليه الجوهري لكونه معارضا بقول غيره من ائمة اللغة قوله اذ العقول
تحير في معرفته اكتفى في بيان معنى اله بالهمزة بقوله اذا تحير ثم علله بان
العقول تحير في معرفته اي معرفة المعبود ولم يكتفى في بيان معنى وله بالواو
بقوله اذا تحير بل ضم اليه قوله وتخبط عقله ولم يعلله بشيء لان المراد في الاول
تحير الواصلين الى اوج المعرفة بالتفكر في كبرياء ذاته وصفاته لانهم وصلوا الى
عرصة العظمة وفسحة الكبرياء فتحيروا في مبادي تلك البوادي قايلين سبحانك
ما عرفناك حق معرفتك وهذا التحير عين العلم وناشي من كمال العقل وفي
شانه ورد من ازداد علما ازداد تحيرا واليه اشار المص بقوله فان العقول
تتحير في معرفته واما التحير الذي هو معنى وله بالواو فالمراد منه تحير النازلين
الى حضيض الظلمة والجهالة فان المجردين من لذة المعرفة لو قوعهم في ظلمات
الحيرة وتيه الضلالة والجهالة كانهم فقدوا ارواحهم وعقولهم والى هذا
اشار المص بقوله وتخبط عقله قوله او من الهت معطوف على قوله من اله

داخل

داخل معه تحت القول والمعنى وقيل اشتقاقه من اله او من الهت الى فلان بكسر اللام
ايضا اذا سكنت اليه اي استانست به قوله لان القلوب تطمئن بذكره بيان لوجه
اشتقاقه من اله بمعنى سكن ومعنى اطمينان القلوب بذكر الله عز وجل على ما ذكره
المص في سورة الرعد الانس به والاعتماد عليه والرجاء منه قوله والارواح تسكن
اليه فان الروح في سيره الى الله لا يزال متصاعدا في سلسلة الاسباب والمسببات
ومترقيا في الاسقامات الى ان ينتهي الى الواجب لذاته فيستقرون واليه اشير
في قوله تعالى وان الى ربك المنتهى فما لم يصل العارف الى هذا المقام فهو في مقام
التلوين واذا وصل اليه فهو في مقام التمكين ثم لا يزال الروح في السير في الله ولا
منتهى لهذا السير لانه عبارة عن التخلق باخلاق الله وصفاته ولا نهاية له واليه
اشير في قوله تعالى لنفد البحر قبل ان تنفد كلمات الله ثم ان جريان هذين
الوجهين في المعبودات الباطلة باعتبار ان عبدتهم تحير فيها عقولهم القاصرة
وسكن اليها قلوبهم قايسته وذلك لان كل من يعبد شيئا فانه يعتقد ان
ذلك الشيء هو المعبود بالحق وان اخطاه في اعتقاده واليه اشار عز وجل بقوله
ويحسبون انهم يحسنون صنعا ولا شك ان المعبود بالحق من شانه ان يكون
في العظمة والكمال بحيث تحير العقل في ادراك كنهه واذا ذكره اطمين به
واسكن اليه على انه قال الامام ان عبدة الاوثان انما يعبدونها باعتبار انها صور
ومظاهر اتخذوها قبلة لتذكر الله كالقبلة للمصلين والمعبود مطلقا بهذا
المعنى مما يتحير فيه العقول ويسكن اليه ولا يخفى ان تعميم جريان وجوه الاشتقاقات
انما يحتاج اليه اذا كان المقصود الاصلي بيان اشتقاق الاله واما اذا كان المقصود
بيان اشتقاق الله فلا قوله او من اله اذا فزع من امر نزل عليه اي او اشتقاقه
اله بالكسر ايضا اذا فزع كمنع وفرح اي التجى واستغاث من امر نزل عليه اي من
اجل امر نازل عليه فكلمة من هذه تعليلية كما في قوله تعالى مما خطيئاتهم اغرقوا
فلا يرد ما يقال من ان فزع يجيء تارة بمعنى خاف ويستعمل بمن وتارة بمعنى
التجى ويستعمل بالى فقول المص اذا فزع من امر نزل صريح في انه مشتق
من اله بمعنى فزع الذي جاء بمعنى خاف وقوله في بيان وجه الاشتقاق
اذ العابد يفزع اليه صريح في انه بمعنى فزع الذي جاء بمعنى التجى قوله والهه
بالهمزة الممدودة ماض مبني للفاعل من باب الافعال اصله ألهه بهمزتين
احدهما اصلية والاخرى همزة الافعال خففت الثانية بقلبها الفا
فصارت الهه ممدودة والهمزة والضمير البارز مفعوله وقوله غيره مرفوع
فاعله مضاف الى ضميره المفعول فيقال اله زيدا عمرو بعد الهمزة اذا اجاره
اي افقده وازال الجزع عنه فالهمزة للسلب ومما يجب ان ينبه عليه ان

ان المص لم يرد بقوله والهه غيره آه بيان مبتداء آخر لاشتقاق الاله كما والا
لقال او من الهه كما في اخواته كيف ولا يتصور اشتقاق الاله بل هو لكونه زيدا
مشتق من اله بالكسر من اله الا انه لازم لها فبهذا الاعتبار يمكن القول باخذ
الاله من الهة كما يقال الوجه من المواجهة باعتبار انها لازمة له فالمقصود ان تحقق
العلاقة بين الاله وبين اله بالكسر مستلزم لتحقق العلاقة بينه وبين لازم فكانه مشتق
من مجموع الهة بمعنى فزع والهة بمعنى اجارة ولذلك جمع بينهما في بيان وجه الاشتقاق
ايضا فقال اذا العايذ يفزع اليه وهو يجيره فانه لف ونشر مرتب اذ الاول ناظر
الى معنى اله بالكسر والثاني ناظر الى معنى الهة بالمد فالاله مفزوع اليه ويجير وقوله
حقيقة او يزعم معناه ان الاله ان كان حقا فيجير العايذ اجارة حقيقة كما قال
عز وجل وهو يجير ولا يجار عليه وكما قال ففروا الى الله اي ليجيركم مما تفزعون
وان كان باطلا فيجيره اجارة بزعم العايذ لا حقيقة قوله او من اله الفصيل اي او
اشتقاقه من اله بالكسر ايضا في قولهم اله الفصيل اذا اولع على صيغة الماضي
المجهول من باب الافعال فان اولع جاء متعديا يقال اولعته فهو مولع بفتح اللام
اي جعلته والعا فهو مجعول والعا فمعنى اولع الفصيل بامه جعل والعا اي امتاقا
اليها وحريصا عليها بسبب فصله عن امه فان الفصيل هو ولد الناقة اذا فصل عن
امه وعند ذلك يكون حريصا على الاجتماع بامه وشتاقا اليها فمعنى اله الفصيل
في الحقيقة ولع الفصيل بمعنى صار والعا الا ان هذا الولوع لما كان اثر الايلاع
وفصله عن امه قال اذا اولع فحاصل الكلام انه انما يقال اله الفصيل بمعنى ولع اذا اولع
الفصيل وفرق عن امه فان الولوع مطاوع الايلاع يقال اولعته بامه فولع
كحسب وحسن اي جعلته والعا بان اغريته بامها والتجاءه اليها بسبب فصله
وقطعه عن امه فولع فصار والعا قوله اذ العبا وهذا اللفظ بضم العين و
تشديد الباء جمع عايد وبكسر العين وتخفيف الباء جمع عبد والاخير انسب
ههنا اذ الانسان كلهم مولعون بفتح اللام اسم مفعول اي مجعولون والعين
بالتضرع اليه في نزول الشدايد والمحن لان الانسان خلق هلوعا اذا مسه
الشر جزوعا واذا مسه الخير منوعا قوله او من وله اي او اشتقاقه من وله
بفتح الواو وكسر اللام يقال وله فلان اذا تحير وتخبط عقله اشارة الى
ان التحير المعتبر في وله هو الناشي عن تخبط العقل وفرط الجهالة وقد سبق
تفصيله ويجوز ان يراد تخبط العقل ثلاثتها فان العقول كلها تتلاشى دون
معرفة ذاته وصفاته وملاحظة جماله ومشاهدة كماله كالخفاش في مقابلة
الشمس قوله وكان من حروف المشبهة بدليل قوله اصله ولاه اذ لو كان من الافعال
الناقصة لكان الواجب ولاها بالنصب الا ان يراد به اللفظ المحكي بناء على ان

الكلام

الكلام في اصل الهمع قطع النظر عن وقوعه في التركيب لكنه بعيد وجزم
بالاصل المتروك في الاستعمال والفصل للمتقدم فالمعنى بشبه او اظن ان
الاصل الاعلالي لاله ولاه وانما لم يجزم لعدم استعمال ولاه في كلامهم قوله
فقلبت الواو همزة لاستثقال الكسرة عليها اي على الواو واستثقال الضمة
اي مثل استثقال الضمة على الهمزة في وجوه حيث قلبت الواو فيه همزة
فقيل اجوه وما قيل من ان اصل وجوه كان اجوه فقلبت الهمزة فيه
واوا على عكس ما نحن فيه فمن تخالف لما في المفصل وساير كتب الصرف
فقيل في ولاه اله وفي بعض النسخ وقيل بالواو عطفا على قوله فنقلت
وليس لصيغة التمريض ثم اورد نظيرا لما هو بصدده فقال كاعا واشاح
وان اصلهما وعاء ووشاح قلبت واوهما همزة لاستثقال الكسرة على
الواو فقيل في وعاء اعاء وهو الظرف وفي وشاح اشاح وهو حلي
تشده المراة على محزمها ثم رد المص كون اصل اله ولاه بقوله ويرده
اي يرد هذا الاصل او يرد القول باشتقاق الاله من وله الجمع اي
جمع الاله على آلهة بالهمزة الممدودة وكسر اللام واصله أإلهة بالهمزتين على
زنة افعلة خففت الهمزة الثانية بقلبها الفا فصارت آلهة دون ان
يجمع على أولهة فلو كان اصل الاله لجمع على اولهة كاوعية واوشحة في جمع
وعاء ووشاح لان جمع التكثير كالتصغير يرد الاشياء الى اصولها والقول
بانه مبني على توهم اصالة الهمزة لكثرة استعمال اله وعدم استعمال ولاه
حمل للفظ على غلط ارباب الاشتقاق من غير ضرورة تدعو اليه قوله
وقيل اصله لاه عطف على قوله والله اصله اله فيكون في قوة ان يقال ان
الاصح ان اصله اله وقيل لا بل اصله اي اصله الاعلالي لاه بدون الهمزة
مصدر لاه يليه كتها فقلبت ياء ليها الفا فصار لاها ثم ادخلت عليه الالف
واللام ثم جعل علما للذات الواجب ابتداء او بعد نقله من المعنى المصدري
وجعل بمعنى المعبود بالحق فصارت اللام جزءا من الكلمة كما في النجم لان
العلمية وضع ثان وكل حرف وصفت الكلمة عليها فهي جزء منها وانما مرضي
هذا القول اذ لا يظهر وجه قطع الهمزة في يا الله اذ لا يكون ح عوضا عن
الحروف الاصلي الا ان يتكلف ويقال لما استغنى عن التعريف اللامي
في صورة النداء نحذفت اللام للخرتية فلو حذفت الالف كان تحذف جزء
الكلمة وفي غير النداء فيه شايبة التعريف ولذا يقال هو الله باسقاط
الهمزة في الدرج قوله اذا احتجب وارتفع يعني ان لاه يليه يستعمل تارة
بمعنى احتجب وتارة بمعنى ارتفع فهو مشترك بينهما يصح النقل من كل منهما

لا انه يستعمل فيهما معا حتى يرد عليه انه استعمال المشترك في معنييه جميعا وهو
لا يجوز الا عند الشافعية **قوله** لانه محجوب عن ادراك الابصار ناظر الى
قول من لاه يليه اذا احتجب قيل في عبارة المص خطاء لا يحتمل التصحيح لان
المحجوب هو المقهور على ما صرح به في شرح المواقف وهو تعالى غالب كل شيء وقاهر
فوق عباده اقول يؤيده قوله تعالى كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون وقيل ايضا
هذا الدليل غير منطبق على الدعوى لانه لما قال اصله مصدر لاه يليه اذا احتجب
كان المنطبق عليه ان يقال لانه تعالى محتجب عن ادراك البصائر اقول في
الجواب عن الاول ان عبارة المص يحتمل التصحيح احتمالا ظاهرا لان يجيء حجبه
بمعنى ستره مما صرح به في الصحاح والقاموس فالمحجوب معناه المستور و
يصدق عليه تعالى انه مستور عن ادراك الابصار بمعنى انه لا تدركه الابصار
في الدنيا ولا البصائر كنه ذاته في الدارين وفي الجواب عن الثاني ان احتجب
معناه استتر فهو مطاوع حجب يقال حجبه فاحتجب بمعنى ستره فاستتر فكون
الشيء محجوبا اي مستورا يستلزم كونه محتجبا اي مستترا مع ان في العدول
الى لفظ المحجوب فائدة جليلة هي الاشارة الى ان احتجابه تعالى عن الادراك
انما نشأ عن ذاته فكانه تعالى جعل ذاته الله مستورا وتوضيحه انه تعالى لوجوب
وجوده بالذات يقتضي دوام ظهوره ووجوده ودوام الظهور والوجود يصير
منشاء للخفاء الا يرى ان الشمس لو لم تغب لم يعلم ان الانوار الحاصلة في الارض
وظهور الاشياء انما هو بسببها فلو ارتفع الوجود الفايض منه تعالى دايما على
هياكل الموجودات لظهر وجوده لكن لدوام جوده وعدم انقطاعه لحظة لم
يظهر فهو خفي من فرط الظهور وهو نور النور وتمام تحقيقه في مشكوة الانوار للامام
الغزالي وقوله ومرتفع عن كل شيء وعما لا يليق به ناظر الى قوله افامن تعالى والمراد
بارتفاعه تعالى عن كل شيء وعما لا يليق به تعاليه عن صفات الممكنات وسمات
المحدثات وتنزهه عما لا يليق بكبريائه من الاقوال والافعال **قوله** يشهد له اي
لكون اصل الله لاه فان شهادة البيت وان كانت لكون اصل الالاه الا
ان اصل الاصل اصل فاشهادة للاول شهادة للثاني والشاهد له قول
الشاعر وهو الاعشى اسمه ميمون بن قيس اقسموا حلفا جهارا ونحن ما عند غرار
محلفة من ابي رباح يسمعها لاهة الكبار المحلفة بالفا المرة من الحلف بمعنى القسم
وابو رباح بفتح الراء المهملة والموحدة والحاء المهملة اسم لرجل ولاهة بمعنى التهمة
الكبار بضم الكاف وتحقيق كبار كرمان بمعنى الكبير الا انه ابلغ منه كما ان
الشدد ابلغ منه وهو صفة لاه يريد ان قسمهم في الجهر بشبه قسم ابي رباح فانه
يجهر في القسم حتى يسمع قسم الاهة الكبير والحال انه لا حاجة الى الجهر في قسمهم
اذ ليس لنا انكار حتى يوكد بالقسم وجه الشهادة ان الضرورة ترد الاشياء

درى بوت

الى

الى اصولها واعلم انا قد استفتاك ان المص لخص الوجوه المحتملة في لفظ الجلالة
وجعل حاصلها اربعة اقوال ولما فرغ من بيان القول الاول مع شعبها حان
ان يشرع في بيان الثلثة فانا الخص لك حاصل ما ذكره المص من اول شروعه في بيان
القول الى هنا فاقول حاصل القول الاول ان لفظة الجلالة اعني الله مشتق من
ولاه اصل اعلالي واشتقاقي واصله الاعلالي الاصح انه اله اصله الاعلالي اله
فحذفت الهمزة وعوضت عنها حرف التعريف في اصله الاشتقاقي ستة اقوال
الاول انه مشتق من اله بمعنى عبد والثاني انه مشتق من اله بمعنى تحير و
الثالث انه مشتق من اله بمعنى سكن واطمان والرابع انه مشتق من اله بمعنى
فزع ومن الهه بمعنى ازال فزعه والخامس انه مشتق من اله اذا اولع والسادس
انه مشتق من وله بمعنى تحير وتحبط عقله والقول السابع ان اصله الاعلالي
ليس الهابل لاها بمعنى الاحتجاب والارتفاع كما اشار اليه المص بقوله و
قيل اصله لاه **قوله** وقيل علم لذاته المخصوصة شروع في بيان القول الثاني من
الاقوال الاربعة فهو معطوف على القول الاول وهو قوله والله اصله اله ولا
لا يصح عطفه على قوله واشتقاقه من كذا وكذا لانه بيان شعب القول الاول
فيلزم ان يكون بكونه علما من شعب القول يكون اصله اله وليس كذلك فان
القائل بانه علم يقول انه لا اصل له ولا اشتقاق فيه بل علم مرتجل غير منقول
وهذا احد قولي الخليل وسيبويه ونسب الى ابي حنيفة والشافعي
رضي الله عنهما والخطابي واكثر الفقهاء والاصوليين وحكي ان الاشعري
رأى في المنام فقال غفر الله لي لقولي بعلمية الله واقول هذا هو اللايق
بكمال التعظيم صونا لهذا الاسم الاعظم من ان يكون مكعبة لاصحاب الاقوال
لا يقال انهم عرفوا العلم بما وضع لشيء بعينه واراد وابه على ما صرح به في الرسالة
العضدية الوضعية اللفظ الذي يكون مدلوله مشخصا ويكون وضعا شخصيا
بان يكون ملحوظا بخصوصه ومتصورا بعينه فيلزم ان لا يكون تسمية من لا يتصور بعينه
كالولد والمملوك الغايبين وايضا من الاعلام ما لا يتصور مسمياتها على وجه
جزئي غير قابل لفرض الاشتراك مثل اسم الله واسماء الانبياء والملايكة فيلزم ان
لا يكون منها علما لانا نقول المحققون على ان الواجب في العلم كون مدلوله شخصا
واما كون وضعه شخصيا بالمعنى المذكور فلا قال سيد المحققين في شرح المواقف
يجوز ان يعقل ذات بوجه من الوجوه ويوضع الاسم لخصوص تلك الذات
ويقصد تعيينها باعتبار ما لا يكنهها ويكون ذلك الوجه مصححا للوضع وخارجا
عن مفهوم الاسم وما قيل هذا الكلام منظور فيه اذ الوجه الكلي لا يكون
مصححا لوضع الاسم بازاء خصوص الذات كما لا يخفى اقول هذا اذا كان الوجه

الكلي عاما فاتح يلزم التخصيص بلا مخصص واما اذا كان من الصفات المختصة
كواجب الوجود وخالق الارض والسماء فيما نحن فيه فيصح ان يكون مصححا
ومخصصا بتمر هذا وقيل قوله المخصوصة اي المتشخصة احترازا عن قول الوجودية
من ان ذاته تعالى كلي طبيعي هو الوجود اقول الوجودية لم يقولوا بانه تعالى
كلي طبيعي بل قالوا انه الوجود المطلق اي المعرى عن التقييد بغيره والانضمام
اليه فلا يتصور عروضه للممكنات فليس معنى كون تلك الممكنات موجودة الا
ان لها نسبة الى حضرة الوجود القائم بذاته فالوجود جزئي حقيقي والموجود
كلي نعم اوردوا الكلي الطبيعي تمثيلا له واين هذا مما ذكره قوله لانه يوصف
نحو هو الله الخالق البارئ المصور ولا يوصف به فلا يقال هو الخالق الله
واما ما وقع في قوله تعالى في سورة ابراهيم العزيز الحميد الله فهو عطف بيان
للعزيز صرح به المص هناك واعلم ان صاحب الكشاف استدل بهذا الدليل على
كون الاله اسما غير صفة حيث قال فان اسم هو ام صفة قلت بل اسم غير صفة اذ
الا تراك تصفه ولا تصف به فانك لا تقول شيء الاه كما لا تقول شيء رجل وتقول اله
واحد كما تقول رجل كريم انتهى واما المص فقد استدل به على كون لفظ الله علما
وترد عليه الكثرات رجحين بانه انما يفيد كونه اسما غير صفة لا كونه علما لجواز ان
يكون اسم جنس واجاب الآخرون عنه تبكلفات باردة فبعضهم بان كونه علما
يقتضي كونه غير صفة فالاستدلال عليه لا على كونه علما وبعضهم بان هذا الدليل لما دل
على كونه اسما غير صفة ولا قائل بانه اسم غير علم فقد دل على كونه علما واقول لا اسم
غير العلم يصح ان يوصف ولا يصح ان يوصف به لان مناط صحة الوصف بالشيء
ان يدل ذلك الشيء على معنى في الغير سواء كان في جميع الاستعمالات كالمشتق
وما في حكمه او بعض الاستعمالات بان يدل في بعض المواضع على حصول معنى لذات ما
فح يصح ان يوصف به وفي بعضها لا يدل فلا يصح ان يوصف به نحو مررت برجل
اي رجل اي كامل في الرجولية ومررت بهذا الرجل وقد حقق هذا في الكافية
وشروحه فعلم ان اسم الجنس كما يصح ان يوصف يصح ان يوصف به كيف واسم
الجنس مدلوله كلي والكلية مصححة للوصف به لان المفهومات الكلية لكونها
غير متاصلة في الوجود واخلالا لامور اخر مقتضية للارتباط بها وما هذا شانه
فيصح ان يوصف به واما الاعلام الشخصية فلولاتها لكونها جزئيات حقيقية
متاصلة لا يقتضي الارتباط بالغير فلا يصح جريه على غيره وصفا او خبرا او حالا
ونحوه ويقرب من هذا ما اجاب به بعضهم من ان الوصف يدرنه الجريان
وظاهر ان ما لا يجري على الغير من الاسماء الظاهرة ليس الا العلم لان المشتق
يجري على فرده وكذا اسم الجنس في مثل هذا الرجل قوله لانه لا بدله اه دليل بان

على

على علميته وحاصله ان كل شيء يتوجه اليه الاذهان لا بد له بمقتضى العرف والاستعمال
من اسم يخصه وضعا ليفيد احضاره بعينه حتى يجري عليه صفاته اي الصفات
الذي تخصه كيف والعرب ما اهملوا شيئا الا وضعوا له اسما يجري عليه صفاته
فكيف اهملوا خالق الاشياء ومبدعها فلما وجب ان يكون له اسم بهذه الصفة
والحال انه لا يصلح له مما يطلق عليه من الاسماء الحسنى سواه لان ما سوى هذا
الاسم الاعظم صفات تجري على هذا الاسم فهو موضوع له بعينه ويحضر
في الذهن بخصوصه وتجري عليه صفاته فكل اسم هذا شانه فهو علم فهذا
الاسم علم ومن العجايب ما قيل اذا لم يصلح له من الاسماء سوى هذا اللفظ
فلو لم يكن غير صفة لم يكن له اسم يقصد به شخصه ويجري عليه احكامه فظهر ان
هذا دليل على عدم كونه وصفا لا على كونه علما فلا تغفل انتهى اقول ان
كونه غير صفة لا يكفي في كونه اسما يقصد به شخصه بل لا بد من كونه علما والا
فاسم الجنس ايضا غير صفة فظهر انه دليل على كونه علما لا على كونه وصفا فلا
تغفل قوله ولانه لو كان وصفا الخ دليل ثالث على علميته اذ المراد من كونه وصفا
كونه امر كليا وصفا كان واسم جنس لان الدليل المذكور ينفيهما جميعا لان
كلا منهما لا يمنع الشركة الا ان تخصيص الوصف بالذكر لان الاظهر عنده كما سيجيء
انه في الاصل وصف والتنصيص على رد من زعم انه اسم لمفهوم الواجب
الوجود او المعبود بالحق فلا تاييد فيه لمن قال في قوله ولانه لو كان
وصفا تاييدا لما ذكرنا من ان المقصود ههنا نفي وصفيته لا اثبات
علميته ثم قال هذا القائل ولا يخفى ان هذا الدليل كما يدل على عدم
وصفيته يدل على عدم كونه اسم جنس فانح يكون كليا اقول لا يخفى ان
هذا اعتراف بدلالة هذا الدليل على علميته وهو المذكور صريحا في الدعوى
ايضا فالقول بان المقصود ههنا نفي وصفيته مجرد ان في دلالة بعض هذه
الدلائل على علميته نوع خفاء مما لا ينبغي ان يصغى اليه فحاصل هذا الدليل
انه لو كان اسما لمفهوم كلي ولم يكن علما للفرد الموجود منه لم يكن قول القائل
لا اله الا الله توحيدا اي مفيدا للتوحيد بحسب دلالة اللفظ فكان في عدم
افادة التوحيد مثل لا اله الا الرحمن فانه لا يفيد التوحيد بالاتفاق فانه
على تقدير كونه اسما لمفهوم كلي لا يمنع الشركة بين كثيرين لان الكلية عبارة
عن امكان فرض الاشتراك بين كثيرين كما حقق في محله فلا يلزم الا وجود
ذلك المفهوم الكلي فيحتمل ان يكون في ضمن افراد متعددة فمعنى لا اله الا الله
ح لا معبود بالحق في الوجود الا مفهوم واجب الوجود مثلا اي فرده فجاز
ان يكون الفرد الموجود منه كثيرا الا واحدا فان قلت على تقدير كونه علما

للفرد الموجود منه ايضا لا يتم المقصود لانه لا يحصل في عقولنا الا بمفهوم كلي
والمتصف به يحتمل المتعدد قلت اذا كان علما للفرد الموجود كان واحدا
معينا في نفسه وان لم يحصل في عقلنا الا بمفهوم كلي يختص به كمفهوم واجب
الوجود او خالق الارض والسماء فيكون المستثنى جزئيا حقيقيا وهو الفرد
الواحد الذي لاحظناه بعنوان خالق الارض والسماء مثلا بخلاف ما اذا
كان اسما لمفهوم الكلي فان المستثنى ح يكون مفهوما كليا لا فردا معينا والكلي
فان المستثنى من حيث انه كلي يحتمل الكثرة فلا يفيد التوحيد وملخص الكلام
ان حصر كلي في كلي لا يفيد انحصار الاول في فرد واحد بخلاف حصر الكلي في
فرد معين لا اظنك في مرية منه وقد نقل عن المص ههنا حاشية وهي قوله
وفيه نظر لجواز ان يكون التوحيد مستفادا من الشرع او من القرائن انتهى اقول
قد عرفت ان المراد يكون هذا القول مفيد للتوحيد افادته اياه بحسب
دلالة اللفظ اي مع قطع النظر عن جعل الشارع وانضمام القرائن الخارجية
فلا يتوجه النظر المذكور واما اعتبار القيد المذكور فمما صرحوا به ثم ان المص
يرد هذه الادلة الثلثة في اثناء تقريره القول المختار عنده كما ستطلع عليه
ولهذا مرض القول بعلميته ولم يرتض قوله والاظهر انه وصف في اصله شروع في
بيان القول الثالث المختار عنده وفي بعض النسخ والحق انه وصف و
على اي تقدير مراده ان المختار عندي انه ليس باسم ولا يعلم مرتجل بل هو
منقول من الوصف وانه في اصل وضعه مشتق من اله بمعنى عبد لانه المختار
عنده من وجوه الاشتقاقات المذكورة سابقا فهو في اصل وضعه بمعنى
المعبود ولما توقف اثبات كونه وصفا على دفع الادلة التي اقيمت على
علميته قرر ما هو المختار عنده على وجه يتضمن دفع تلك الادلة حيث
اخذ قيودا يشير كل منها الى دفع واحد من تلك الادلة كما ننبهك عليه فقال
لكنه لما غلب عليه تعالى بكثرة استعماله فيه بحيث صار بخصوصه غير جار
على شيء اصلا وهو المراد بقوله بحيث لا يستعمل في غيره فصار كالعلم
الشخصي في الاختصاص بذات معينة مستعملا فيها غير جار على غيرها
فهو من الاعلام الغالبة مثل الثريا بضم الثاء وفتح الراء المهملة والصعق
بفتح الصاد وكسر العين المهملتين فانهما وصفان في الاصل علمان بالغلبة
اما ان الثريا في الاصل وصل وصف فلانها تصغير ثروى مؤنث ثروان
صفة مشبهة يقال امراة ثروى اي متمولة ثم صارت علما للكواكب بخصوصه
بغلبة الاستعمال فيها لكثرتها فانها ستة عند ارباب الارصاد وسبعة
عند بعضهم وروي ان رسول الله صلى الله وسلم كان يراها احد عشر واما

الصعق فلانه صفة مشبهة معناه الوصف من اصابته الصاعقة ثم صار
علما لخويلد بن نفيل فارس بني كلاب بغلبة الاستعمال لانه اصابته
الصاعقة فمات منها الا ان الغلبة في الثريا تقديرية وفي الصعق تحقيقية
فان الغلبة مطلقا عبارة عن ان يكون اللفظ الموضوع للمعنى العام
مختصا ببعض افراده بواسطة كثرة استعماله فيه بحيث لا يحتاج في
فهمه منه الى انضمام قرينة مخصصة فان كان استعمل هذا اللفظ في
المعنى العام قبل عروض الاختصاص له ببعض افراده فالغلبة تحقيقية
وان لم يستعمل بعد وضعه للمعنى العام الا في الفرد المعين منه فالغلبة
تقديرية لانه لما كان مقتضى الوضع والقياس ان يصح استعماله في المعنى
العام فيقدر كانه استعمل فيه ثم عرض له الاختصاص ببعض الافراد
ولفظ الله من هذا القبيل كالثريا اذ لم يستعمل لا في الاسلام ولا في الجاهلية
في غير الذات المقدسة عز شانه وقوله اجرى مجراه جواب لما اي لما
غلب عليه وصار كالعلم الشخصي اجرى مجرى العلم الشخصي في اجراء
الاوصاف عليه وبهذا يندفع الاستدلال على كونه علما مرتجلا بانه لا بد له
من اسم يجري عليه اوصافه وبقوله وامتناع الوصف به بالجر عطفا
على قوله اجراء الاوصاف عليه يندفع الاستدلال عليه بانه يوصف
ولا يوصف به وبقوله وعدم تطرق احتمال الشركة بجر العدم عطفا
على ما ذكر ايضا يندفع الاستدلال عليه بقوله ولانه لو كان وصفا الخ
ووجه الاندفاع ان كلا من هذه الدلائل انما يستدعي كونه علما مطلقا
لا كونه علما مرتجلا فلم لا يجوز ان يكون من الاعلام الغالبة سيما الغلبة
التقديرية فانها اقرب الى الارتجال قيل القول بانه وصف في الاصل
لكنه لما غلب عليه صار كالعلم يرده امتناع الوصف به اقول هذا
غريب بعد ما اشار المص الى دفعه بقوله اجرى مجراه في امتناع
الوصف به وايضا قد عرفت ان مناط صحة الوصف بالشيء دلالته
على المعنى في الغير ولو في بعض الاستعمالات والعلمية سواء كانت
على سبيل الارتجال او الغلبة تنافي ما ذكر لا يقال اذا كان في الاصل
وصفا لا تضره الغلبة لانا نقول ذلك في منع الصرف واما الوصف النحوي
فلا بد ان يدل على معنى قائم بمتبوعه والعلم الشخصي مرتجلا كان او منقولا
بمعزل من ذلك فكن على بصيرة ثم شرع في الاستدلال على ما اختاره بقوله
لان ذاته تعالى من حيث هو اي بلا اعتبار امر اخر حقيقي كالعلم او
اضافي كالخالق غير معقول للبشر بالاتفاق وانما النزاع بين الفلاسفة

الصعق

والمتكلمين بعد اتفاقهم على عدم وقوعه في امتناعه وامكانه فلا يمكن
للبشر ان يدل عليه غيره بان يحضره بعينه في ذهن السامع بلفظ مختص به
على ما هو شان الاعلام وتعقل ذاته تعالى بوجه كلي وان كان كافيا في
وضع الكلام لخصوصها وقصد تفهيمها باعتبار ما لا يمكنها على ما نقل عن
الشريف العلامة الا ان فايدة وضع العلم هي احضار معناه المشخص
بعينه في ذهن السامع ابتداء باسم مختص به على ما مر تحواه وهذه الفايدة
لا تترتب على وضعه على النحو المذكور فلا وجه لارتكابه والى ما ذكرنا مفصلا
اشار المص مجملا بقوله لا يمكن ان يدل عليه بلفظ حيث لم يقل لا يمكن ان يوضع
له لفظ اشارة الى ان المانع عدم امكان افادته بعينه لا عدم امكان
الوضع فان قلت الاحضار المذكور لا يتحقق في جميع الاعلام كما كمن سمى
ولده الذي لم يره بعد باسم زيد قلت يكفي تحققه في بعض الاوقات
والاحوال واما تحققه في جميع الاوقات والاحوال فلم يدعه احد لان
قولنا كل علم فهو لاحضار معناه بعينه في ذهن السامع باسم مختص مطلقة
عامة لا دائمة قوله ولانه الخ دليل ثان على ما اختاره وتقريره انه لو
لم يكن وصفا في اصله بل علما لدل على مجرد ذاته المخصوصة ولو دل على
مجرد ذاته المخصوصة لما افاد ظاهر قوله وهو الله في السموات وفي الارض
معنى صحيحا فيتبع لو لم يكن في اصله وصفا لما افاد ظاهر هذه الاية الكريمة
معنى صحيحا اما الملازمة الاولى فلان ذلك هو مقتضى وضع العلم الشخصي
واما الثانية فلان حروف الجارة وضعت لافضاء معنى الفعل الى ما يليه
فلا بد ان يكون متعلقه معنى حدثيا ولانه لا يظهر لقولنا وهو زيد في الدار معنى
صحيح يعتد به فان قلت ان كثيرا من الايات لا يفيد ظواهرها معنى صحيحا
فيصرف عن الظاهر ويؤول بما يفيد معنى صحيحا فليكن ما نحن فيه كذلك
فعدم افادة الظاهر معنى صحيحا ليس محذورا قلت قد تقرر في محله ان
صرف النصوص عن ظواهرها من غير ضرورة تدعو اليه مما لا ينبغي ان يرتكب
بل يجب محافظة ظواهرها ما امكن وظاهر هذه الاية ان الظرف متعلق
باسم الله ومحافظة هذا الظاهر وعدم صرفه الى خلافه موقوف على كون معناه
مما يصح لان يكون متعلق الظرف فيجب القول بانه في الاصل وصف ولا اقل
من ان يكون القول به اظهر وتعلقه بعلم او كونه ظرفا مستقرا خبرا والله
بدلا او خبرا ثانيا او متعلق به بلا حظ الوصف اللازم الخارج عن مفهومه
معه كما في اسد علي وان افاد كل منها معنى صحيحا الا انه خلاف الظاهر قال
المص في تفسير هذه الاية ان الظرف متعلق باسم الله والمعنى هو المستحق للعبادة

فيهما

فيهما ثم قال او بقوله يعلم سركم وجهركم الجملة خبر ثان او هي الخبر والله بدل ويكفي
لصحة الظرفية كون المعلوم فيهما كقولك رميت الصيد في الحرام اذا كنت خارجه
والصيد فيه او ظرف مستقر وقع خبرا بمعنى انه تعالى لكمال علمه بما فيهما كائن فيهما
فاشار بتقدم بيان تعلق الظرف باسم الله باعتبار كونه بمعنى المستحق للعبادة
الى كونه ظاهر الاية والى افادته معنى صحيحا ولما كان يرد على تعلقه بعلم ان علم
تعالى لا يتقيد بزمان ولا مكان وكان يرد على كونه ظرفا مستقرا انه تعالى
منزه عن ان يكون في السماء والارض اشار الى توجيه الاول بقوله ويكفي
لصحة الظرفية الخ والى توجيه الثاني بقوله بمعنى انه الخ تنبيها على ان تعلقه
بهما خلاف الظاهر يحتاج في تصحيحه الى تاويل فما ادق نظره فان قلت ما الفرق
بين الوصف به وبين تعلق الظرف به حتى امتنع الاول باعتبار كونه في الاصل
وصفا وجاز الثاني بذلك الاعتبار قلت يكفي في تعلق الظرف رايحة من
الفعل حتى جوزوا تعلقه بالضمير الراجع الى الحديث واما الوصف فلا بد
ان يدل على معنى في متبوعه حين ما يوصف به ولا يكفي انه كان في الاصل
والا على معنى في الغير مع كون ذلك الاصل مهجورا في الاستعمال كما في العلم
الغالب قوله ولان معنى الاشتقاق الخ دليل ثالث على ما اختاره وما
ذكره من معنى الاشتقاق هو احد معانيه وتحقيق المقام وتوضيح المرام
على ما ذكره سيد المحققين قدس سره في حواشي مختصر الاصول هو ان
الواضع لما وجد في المعاني ما هو اصل يتفرع عنه معان كثيرة بانضمام زيادات
اليه بمعنى الحدث المخصوص المعبر عنه بالضرب فانه يتفرع عنه معنى الماضي
والمستقبل والحال بانضمام اقترانه الى احد الازمنة ومعنى الامر والنهي
بانضمام طلب الفعل والترك اليه وهكذا في ساير نظايره عينين بازايه
حروفا معينة مثل ض ر ب واخذ منها الفاظا كثيرة موافقة له في الحروف
الاصول واصل المعنى بازاء تلك المعنى المتفرعة كلفظ الضارب
والمضروب وضرب ويضرب وغير ذلك على ما تقتضيه رعاية المناسبة
بين الالفاظ والمعاني واكثر ما يطلق عليه لفظ الاشتقاق هو هذا
الاخذ فان اعتبر من حيث انه صادر عن الواضع احتجنا الى العلم
به فيعرف بحسب العلم كما قال الميداني هو ان تجد بين اللفظين
تناسبا في المعنى والتركيب فترد احدهما الى الاخر فيكون الحاصل
من هذا التعريف العلم بالاشتقاق فكانه قيل العلم بالاشتقاق ان
تجد بين اللفظين ذلك التناسب فتعرف ارتداد احدهما الى الاخر
واخذه منه وان اعتبرناه من حيث يحتاج احدنا الى علم عرفناه

باعتبار العمل فيقول هو ان تاخذ من اللفظ لفظا يناسبه فى التركيب فتجعله دالا
على معنى يناسب معناه وقد يطلق لفظ الاشتقاق على الموافقة المذكورة الازمة
للاخذ المذكور وهو بهذا المعنى صفة قائمة باللفظ ويعرف بما ذكره المص وهو
كون احد اللفظين كالضرب وضرب مشاركا اى موافقا للآخر فى اصل المعنى
والتركيب اى الحروف الاصول ولا يتميز المشتق عن المشتق منه فى هذا المعنى
وانما يتميزان فى الاشتقاق بمعنى الاخذ فان الاشتقاق لما كان هو الاخذ فيكون
المشتق هو الماخوذ والمشتق منه هو الماخوذ منه والسر فيه ان الموافقة من الاضافات
المتوافقة الاطراف فاذا تحققت بين الشيئين يكون كل منهما موافقا للآخر كالضرب
والبعد مثلا بخلاف الاخذ فانه من الاضافات المتخالفة الاطراف كالولادة
فان احد طرفيها والد والآخر مولود ثم انهم قسموا الاشتقاق الى صغير وكبير واكبر
لانه اعتبر فيه الموافقة فى الحروف الاصول مع الترتيب بينها كضرب من الضرب
فصغير او بدون الترتيب كجبذ من الجبذب فكبير وان عبرت المناسب الحروف
الاصول اعم من ان يكون بينها توافق كلا او بعضا او لا يكون هناك موافقة
اصلا فاكبر كنعق من النهق واراد المص ههنا القسم الاول والمراد بالمشاركة
فى التركيب الموافقة فى الحروف الاصول مع الترتيب وقوله هو حاصل بينه
وبين الاصول المذكورة يريد ان المعنى المذكور للاشتقاق حاصل بين لفظ الله
وبين الاصول المذكورة فيما سبق فى بيان اصل الاشتقاق وهى اله بمعنى عبد
واله بمعنى تحير الى آخر ما ذكر هناك فهو من قبيل الاستدلال بثبوت الحد
على ثبوت المحدود وكقولك زيد انسان لان معنى الانسان الحيوان الناطق
وهو حاصل فى زيد واعترض على المص بان هذا الدليل لا يفيد المدعى وهو كونه وصفا
وانما يفيد كونه مشتقا فجاز ان يكون اسما مشتقا لا وصفا مشتقا كالآله فان صاحب
الكشاف ذهب الى انه اسم مشتق لا صفة كاسلف وكاسماء الزمان والمكان والآلة
فانها مشتقات وليست اوصافا عندهم لما ان الذات الماخوذة فى مفهومات
تلك الاسماء متعينة بخلاف الوصف فان الذات فيه لا بد وان يكون مبهمة
صرفة وايضا المتقابل بانه علم مرتجل ينكر اشتقاقه فلا يسلم حصول معنى الاشتقاق
فيه فلا يقوم حجة عليه وجوابه انه قد ثبت بالدلايل القطعية المذكورة انه مشتق فلا
يتصور كونه علما ابتداء للتنافى بين كون اللفظ علما شخصيا وبين كونه مشتقا لان
الاول من اقسام ما مدلوله جزئى حقيقى والثانى من اقسام ما مدلوله كلى
وهذا مصرح به فى الرسالة الوضعية فدار الامر بين كونه اسما مشتقا وبين كونه وصفا
مشتقا والاول منتف لما صرحوا من ان الذات المعتبرة فى الاسم المشتق الذى
لا يكون وصفا متعينة تعينا ما غير باقية على صرافة ابهامها كما فى الوصف ومعلوم

انه

انه لا تتعين اصلا بحسب الوضع فى مفهوم الاصل الاشتقاقى للفظ الله فانه
على تقدير اشتقاقه من اله بمعنى عبد مثلا مفهومه بحسب اصل الوضع
المعبود كائنا ما كان فتعين كونه وصفا مشتقا فحاصل هذا الدليل انه مشتق
من الاصول المذكورة ومثل هذا المشتق وصفا اما الاول فلحصول معنى
الاشتقاق فيه واما الثانى فلان اشتقاقه من الاصول المذكورة يدل
على ان الذات المعتبرة فى مفهومه الاصلى مبهمة صرفة فيكون وصفا فذلك
ما كنا ينبغى على ان المدعى ان كونه وصفا اظهر فيكفى فيه الظن بوصفيته والدليل
يفيد والقول بان المدعى نفى كونه علما للذات البحت لا اثبات وصفيته وان
هذا الدليل يفيد هذا المدعى مما تاباه الطبع السليم **قوله** وقيل اصله لاها
هذا هو رابع الاقوال التى ذكرها المص اى قيل اصله الله لاها بالف فى
آخره باللغة السريانية ومعناه من له العظمة وقال الامام زعم بعضهم انها
عبرية او سريانية اذهم يقولون لاها رحمانا رحيما يقولونها وقدسا ونورا
فى روح وقدس ونور فعرب اى نقل الى اللغة العربية بان نصرفوا فيه
بحذف الالف عن الآخر للتخفيف كما فعلوا ذلك فى روح وقدس
وادخال اللام اى لام التعريف عليه فصار الله وانا اخر هذا القول
ومرضه لانه قول بوقوع كلمة غير عربية كثيرة الاستعمال فى القرآن العربى
بلا دليل يدل عليه وداع يقتضيه بمجرد المشابهة اللفظية وذلك مستبعد
جدا **قوله** وتفخيم لانه اى تغليظ لام لفظ الله بمعنى تسميتها فى اللفظ
فهو ضد الترقيق وقد يطلق التفخيم على ترك الامالة وعلى امالة الالف
نحو مخرج الواو كما فى الصلوة والزكوة وهذا التفخيم اذا انفتح ما قبله
اى قبل لفظ الله قل هو الله او انضم نحو رحم الله سنة اى طريقة مسلوكة
توارثه الخلف عن السلف لما فى تفخيم اللام تعظيم للاسم المقتضى لتعظيم
المسمى وفرق بينه وبين لفظ الآت ولان التلفظ بالمفخم لا يستلزم
توجها اكثر وخشوعا او فر يوجب الثواب واما اذا انكسر ما قبله فلا يفخم وقيل
يفخم مطلقا اى سواء انفتح ما قبلها او انضم او انكسر القائل صاحب الكشاف
حيث قال فان قلت بل يفخم لامه نعم قد ذكر الزجاج ان تفخيمها سنة وانما
مرضه لما قال قدس سره وهو انه اعترض عليه بانه يدل على جريان التفخيم
فى اللام مطلقا ولا تفخيم بعد الكسر اتفاقا لاستثقال علو التفخيم بعد تسفل
الكسرة ثم قال اجيب بان السؤال عن جريان عن سنن الاستقامة او
تولده من تحريفات العوام لا عن محله لشهرته فاجاب لصحته وانه سنة
انتهى **قوله** وحذف الفه واعلم ان الالف التى بين اللام والهاء من لفظ

الله مما اوجبوا حذفه خطاً فرقا بينه وبين اللات فى الخط فان منهم من يتلفظ به
فى الوقف مقلوبا تاؤه هاء ويكتبه كذلك على وفق التلفظ به ولكن حذفه
فى التلفظ كان يقال بلى لحن اى خطاء فى القراءة وقوله تفسد الصلوة
صفة لقوله لحن فايدتها الاحتراز عن لحن لا تفسد به الصلوة لانها لا تفسد
بكل لحن وانما كان هذا الحنا مفسداً للصلوة لان الالف جزء من اسم الله
الذى هو جزء من الفاتحة فى الموضعين فى بسم الله وفى الحمد لله و
انتفاء الجزء يوجب انتفاء الكل فتكون صلوة بلا فاتحة لكن هذا على
مذهب المص واما عند الائمة الحنفية فيجوز الحذف عند الوقف و
لكن اثباته افصح صرح به فى التيسير وكما تفسد به الصلوة لا ينعقد به صريح اليمين
ايضا وهو الذى لا يحتاج فيه الى النية بل ينعقد بمجرد اللفظ وانما لا ينعقد
به صريحه لوجوب وجود الاسم فيه ولم يوجد قال الغزالى ولو قال بلى على قصد
التلبيس وهو الرطوبة فليس بيمين وان نوى به اليمين انعقد وحمل حذف الالف
على اللحن وقد جاء لضرورة الشعر وفاعل جاء قوله الا لا بارك الله فى
سهيل اى جاء هذا المصراع بحذف الالف فيه وان لحناً لاجل الضرورة الشعرية
فان الضرورات تبيح المحظورات والمصراع الثانى اذا ما الله بارك فى الرجال
ومحل الاستشهاد هو المصراع الاول وسهيل اسم رجل يدعو الشاعر عليه
ويقول اذا جعل الله الرجال ذا بركة فلا يجعل الله سهيل ذا بركة قوله الرحمن
الرحيم اسمان بنيان للمبالغة قال فى الكشاف الرحمن فعلان من رحم كغضبان
وسكران من غضب وسكر وكذلك الرحيم فعيل منه كمريض وسقيم من مرض
ثم قال وفى الرحمن من المبالغة ما ليس فى الرحيم والمص عدل عنه لانه يوهم
ان صيغة فعلان وفعيل من الصيغ الموضوعة للمبالغة لفعال مثلا
وليس كذلك والا لدل كل منهما فى جميع المواد على المبالغة والثانى باطل
فان عطشان وسقيم ومريض انما يدل على مجرد الثبوت من غير مبالغة
وتوضيحه كما ان المادة اعنى الحروف الاصلية فى الافعال والمشتقات
موضوعة للحدث المخصوص فى اى صيغة وهيئة كانت كالضاد والراء
والباء فانه يدل على الحدث المخصوص سواء عبر عنه بصيغة الماضى او
المضارع او اسم الفاعل او المفعول وغير ذلك كذلك صيغها وهيآتها
ايضا موضوعة لمعان مخصوصة فى ضمن اى مادة كانت كهيئة فعل بالفتحات
الثلث فانها تدل على اقتران الحدث بالزمان الماضى فى اى مادة كانت
مثل ضرب ونصر وقتل وغيرها وكذلك صيغة الفاعل لمن قام به الفعل
على وجه الحدوث وصيغة المفعول لمن وقع عليه الفعل سواء كان فى

مادة

فى مادة الضرب او النصر او القتل فمن صيغ المشتقات ما وضع لمن قام به
الحدث على وجه الثبوت لا الحدوث وهو الصفة المشبهة منها ما وضع
للمبالغة فى الفعل ولكل من المبالغة والصفة المشبهة صيغ مختلفة فصيغة
فعال كعلام وفعول كغفور ومفعال كمقدام وفعيل كفسيق موضوعة
للمبالغة فى اى مادة كانت وصيغة فعل كحسن وفعل كخشن وفعلان
كعطشان صفة مشبهة واما فعيل فتارة يجئ صفة مشبهة مثل مريض و
سقيم وتارة للمبالغة مثل عليم فعلم ان ما اوهمه كلام الكشاف من كون
فعلان وفعيل من صيغ المبالغة ليس بسديد وان ما يبنى فى بعض المواد
المخصوصة لافادة المبالغة كما فى فيما نحن فيه فهو من خصوص المادة لا مدلول
الصيغة لعدم اطراده فعدل المص عنه الى قوله اسمان بنيا للمبالغة ليكون
ابعد من ذلك الوهم لانه اراد بالاسم المعنى الاعم المقابل للفعل والحرف لا
المعنى الاخص المقابل للصفة والاسم بالمعنى الاعم بما هو لا يدل صيغته و
هيآته على امر وراء مدلول مواده فضلا عن الدلالة على المبالغة ولم
يقل ايضا وضعا للمبالغة لان المتبادر ان اللام صلة الوضع لا للاجل
بخلاف بنيا للفعلان فانها للاجل فالمعنى انهما اسمان بنيا اى اخذا واشتقا لا
فادة المبالغة بمعونة المقام وخصوص المادة وليسا بصفتين والتبيين
بهيئتهما على المبالغة بان يكون المبالغة مدلول الهيئة كما اوهمه عبارة الكشاف
حيث عبر عنهما بوزنهما وصيغتهما فقوله من رحيم من متعلق بقوله بنيا اى هما
اسمان اخذا من رحم لافادة المبالغة ثم انه قدس سره قال فى شرح الكشاف
فان قلت الرحمن صفة مشبهة فلا يشتق الا من فعل لازم فكيف اشتق
من رحم وهو فعل متعد واما الرحيم فان جعل صيغة مبالغة كما نص
عليه سيبويه فى قولهم هو رحيم فلانا فلا اشكال وان جعل صفة مشبهة كما
يشعر به تمثيله بمريض وسقيم يتوجه عليه السؤال ايضا قلت الفعل المتعدى
قد يجعل لازما بمنزلة الغرائز فينقل الى فعُل بضم العين ثم يشتق منه الصفة
المشبهة وهذا مطرد فى باب المدح والذم نص عليه فى صرف المفتاح وذكره
المص فى الفايق فى فقير ورفيع انتهى ونقل عنه قدس سره فى الحواشى فان
قلت اذا جعل المتعدى لازما فما الحاجة الى نقله الى فعل بضم العين قلت
لافادة المبالغة لانها تحصل من جعل المتعدى بمنزلة الغرائز وما فى
حكمها اقول توضيحه ان معنى رحم على تقدير جعله لازما فعل الرحم والمقصود
ليس الا ان ثبوته كثبوت الغرائز اى الامور الطبيعية اللازمة كالحسن

الغرائز
اى الطبايع

والقبح وما في حكمها مما صار ملكة فعلم انها ماخوذ ان من رحم بضم العين وهو
ماخوذ من رحم بكسر العين فيكون المعنى من رحم يجوز ان يقرا بكسر العين فيكون
المعنى من رحمه المتعدى بعد جعله لازما بنقله الى رحم مضموم العين وان يقرا بضم
العين فيكون المعنى من رحم اللازم بعد نقل المتعدى اليه قيل لا يناسبه قوله كالعليم
من علم اقول قيل معناه ايضا من علم المتعدى بعد جعله لازما فيجوز فيه
الامران ايضا لان جعله لازما لا يكفى بل لا بد من نقله الى فعل بضم العين كما عرفت
وفى قوله كالغضبان من غضب والعليم من علم اشارة الى ما قصد بتغيير
عبارة الكشاف من الايمان الى انهما ليسا من صيغ المبالغة بل هما صفتان مشبهتان
فان تشبيه لفظ الرحمن بالغضبان وهو صفة مشبهة مبنية من غضب اللازم
وتشبيه الرحيم بالعليم الذى هو ايضا صفة مشبهة مبنية من علم المتعدى
بعد جعله لازما على ما قيل مما يدل على انهما ايضا صفتان مشبهتان واما
ان الغضبان من غضب اللازم نفسه والرحمن من رحم المتعدى بعد
جعله لازما فلا يكون نظيرا له من كل وجه فالامر فيه سهل اذ المقصود بالتظير
كونه صفة مشبهة مثله وهذا لا يتوقف على كون ماخذ الاشتقاق فيهما متحدا
وبه يندفع ايضا ما يتوهم ان فى هذا التشبيه سوء ادب لان سوء الادب انما
هو فى تشبيه مدلول الرحمن بمدلول الغضبان وقد عرفت ان المقصود تشبيه
لفظ الرحمن بلفظ الغضبان فى كون كل منهما صفة مشبهة على ان الاول
ايضا فى خير المنع لما ورد اطلاق غضبان عليه تعالى فى بعض الاحاديث
ويمكن اثباته بدلالة النص ايضا اذ ورد فيه غضب الله عليه وهذا يكفى
اطلاق الغضبان عليه تعالى لان غضبه شديد وكون اسماء الله توقيفية
موقوفة على اذن الشارع اعم من ان يكون الاذن صريحا او ضمنا قوله
والرحمة فى اللغة رقة القلب قال صاحب الكشاف ومعناها اى معنى
الرحمة العطف والحنو ولا يخفى ان المتبادر من العطف والحنو الميل الجسمانى
حتى ان بعض شرحه حملها عليه وقال اراد الميل الجسمانى ولما كانت الرحمة
من صفات القلب ومن الكيفيات النفسانية دون الصفات الجسمانية
فسرها المص برقة القلب ليكون نفسانيا فى كونها من صفات النفس دون
الجسم حتى ان السيد قدس سره حرف عبارة الكشاف ايضا مما يتبادر
منها ورد على من حملها على ظاهره حيث قال اراد بالعطف والحنو الميل
النفسانى اى الشفقة والرقة وهى من الكيفيات التابعة للمزاج
والله سبحانه وتعالى منزه عنها ثم قال وقيل اراد الميل الجسمانى اى
الانعطاف والانحناء وليس بصحيح فانه ليس معنى الرحمة وان كان

شبيها بمعناها ومسببا عنه ومدلولا لبعض ما يلاقيها فى الاشتقاق كالرحم
اولا يرى انه جعل الانعام مسببا عن الرقة لا عن الانحناء انتهى فقول المص
وانعطاف يقتضى التفضل والاحسان الى ما يتعلق به اعنى المرحوم اراد به
الميل النفسانى لا الجسمانى لكونه معطوفا على قوله رقة القلب وهى ميل
نفسانى ومنه اى من قبيل الرحمة وما يلاقيها فى الاشتقاق لمناسبة معنوية
لفظ الرحمة التى هى وعاء الولد فى بطن امه لانعطافها على ما فيها اى
علة كون الرحمة من قبيل الرحمة انعطافها على ما فيها من الولد فان هذه
الانعطاف وان كان ميلا جسمانيا الا انه شبيه بالميل النفسانى الذى
هو معنى الرحمة فى اقتضاء الحفظ وسبب عنه كما اشير اليه فى كلامه قدس
سره فالضمير المذكر فى قوله ومنه راجع الى الرحمة بتقدير المضاف المفهوم
من سياق الكلام وهو ما اشرنا اليه بقولنا اى من قبيل الرحمة فالمرجع فى
الحقيقة هو المضاف المقدر فقد عدل فيه المص ايضا عن عبارة الكشاف
حيث قال ومنها الرحمة بتانيث الضمير وجه العدول ان الضمير يرجع
الى الرحمة فيكون المعنى ومن الرحمة بمعنى الرقة والانعطاف النفسانى
اخذ الرحمة لانعطافها الجسمانى الى ما فيها ولا يخفى ان هذا كلام غير
منتظم بظاهره فلا بد من ارتكاب تكلف بان يقال المراد ان هذه ماخوذة
من تلك لمجرد ان فى كل منهما انعطافا مع قطع النظر عن ان الانعطاف
فى احدهما نفسانى وفى الآخر جسمانى ثم لما كانت الرحمة بمعنى رقة
القلب وانعطافه النفسانى من الكيفيات النفسانية التابعة
للمزاج المنزه عنه هو سبحانه وتعالى اشار الى وجه صحة اطلاق اسم
الرحمن الرحيم عليه تعالى ببيان قاعدة كلية ينطبق على جميع اسماء الصفات
الصفات التى مبادئها اعراض نفسانية كالرحمة والغضب والحياء و
الفرح والمكر والخداع والاستهزاء فانها مبادئ يترتب عليها غايات فقال
واسماء الله تعالى مطلقا فى امثال هذه المقامات انما تؤخذ باعتبار الغايات
التى هى افعال وتاثيرات كالتفضل والاحسان ههنا على ما اشار اليه
المص بقوله يقتضى التفضيل والاحسان واما ارادة الانعام وان كانت
مسببة عن رقة القلب لكنها ليست من مقولة الفعل فلا يجوز ارادتها
بعد التصريح بانها انما تؤخذ باعتبار الغايات التى هى افعال دون المبادى
التى تكون انفعالات وتاثرات مستحيلة عليه تعالى المراد بالانفعالات
ما هو اعم من ان يكون انفعالا حقيقة او مسببة عنه فان الرقة وان
كانت كيفا لكنها مسببة عن المزاج المسبب عن الانفعال قوله الرحمن

ابلغ من الرحيم يعني ان الفرق بينهما بعد اشتراكهما في الدلالة على اصل
المبالغة كما مر من انهما بنيا للمبالغة هو ان المبالغة في الرحمن اكثر منها في الرحيم
وانه لاجل قاعدة كلية اشار اليها بقوله لان زيادة البناء تدل على زيادة
المعنى حتى قيل لا يقال رجل عريان الا لمن لم يكن عليه ثوب اصلا واما اذا كان
عليه ثوب خلق فلا يقال له عريان بل يقال انه عار ومن لطايف الكشاف
ما اورده هنها حيث قال وتمطى على اذني من مخ الرب انهم يسمون
مركبا من مراكبهم بالشقدف وهو مركب خفيف ليس في ثقل محامل العراق
فقلت في طريق الطايف لرجل منهم ما اسم هذا المحمل اردت المحمل العراقي
فقال اليس ذاك اسمه الشقدف قلت بلى قال فهذا اسمه الشقندف فزاد
في بناء الاسم لزيادة المسمى انتهى ثم ان قدس سره قال نقصت هذه القاعدة
بمثل حذر فانه ابلغ من حاذر واجيب بان الشرط في ذلك بعد تلاقي
الكلمتين في الاشتقاق اتحادهما في النوع كصدى وصديان وغرث
وغرثان وفرح وفرحان فاندفع النقص لان حذرا وحاذرا مختلفان
نوعان اقول لان حذرا صفة مشبهة وحاذرا اسم فاعل وهما نوعان
مختلفان بخلاف الامثلة المذكورة فان كليهما فيها من نوع واحد وهو
الصفة المشبهة ثم قال وقد يجاب بان القاعدة اكثرية لا كلية فلا نقص
وبان حذرا ربما كان ابلغ لالحاقه في الثبوت بالامور الجبلية كنزه ونهم
وفطن وذلك لا ينافي كون حاذر ابلغ بوجه آخر فجاز ان يدل على زيادة
الحذر وان لم يدل على ثبوته ويلزمه انتهى اقول هذا الجواب مبني على ما
اسلفنا لك من ان المعتبر في افعل التفضيل الزيادة بوجه ما فيجوز مثلا تفضيل كل من
زيد وعمرو على الآخر فاحفظ هذه القاعدة فانها تنفعك في مواضع وانما
مرضى قدس سره ما نقله من الاجوبة لانه منع اختلاف حذر وحاذر نوعا
مستندا بما ذكره ابن الحاجب من ان الاول ايضا فاعل للمبالغة واما منع
اتحادهما نوعا ما نحن فيه فمدفوع بما سبق من ان التحقيق الآكلا من
الرحمن الرحيم صفة مشبهة حيث مثل صاحب الكشاف الرحيم بمريض
وسقيم ودر الجواب الاخير ايضا بانه لا يثبت ابلغية الرحمن ههنا اذ كثرة
استعمال فعيل في الغرايز ذات كشريف وكريم وفعلان في العارضيات
كغضبان وسكران فالحق هو الجواب الاوسط اعني ان القاعدة

الكثرية

الكثرية
لا كلية ولهذا اعتبر فيه الاسلوب حيث قال وقد يجاب دون اجيب
فتخير الامور اوسطها وقوله كما في قطع وقطع بتخفيف احدهما
وتشديد الآخر تمثيل لتلك القاعدة من الافعال فان المشدد يدل
على الكثرة اما في اصل الفعل او الفاعل او المفعول على ما بين في
الصرف بخلاف المخفف فانه يدل على اصل القطع وقوله وكبار و
كبار بضم الكاف فيهما وبتخفيف الموحدة في احدهما وتشديدها
في الآخر مثال لها من الاسماء الا ان المشدد اكثر مبالغة لانه بمعنى
المفرط في الكبر والعظمة قوله وذلك اي ذلك المذكور من زيادة المعنى
في الرحمن او كونه ابلغ من الرحيم انما تؤخذ تارة باعتبار الكمية ان اريد
بالكمية الكثرة فالمراد كثرة افراد المرحومين في الرحمن وقلتها في الرحيم وان
اريد بها مجرد التعدد فالمراد فيشمل الرحمن للدارين ويختص الرحيم
بالدنيا وتؤخذ تارة اخرى باعتبار الكيفية اي جلالة النعم وعظمها في
الرحمن ودقتها وحقارتها في الرحيم وعلى الاول وهو الاخذ باعتبار
الكمية قيل يا رحمن الدنيا باضافة الرحيم الى الدنيا فقط لكثرة المرحومين
فيها لانه اي لان الرحمن ح باعتبار التعلق يعم المؤمن والكافر لان
رحمن الدنيا من اضافة الصفة الى الظرف اتساعا كما في مالك
يوم الدين بمعنى رحمن الدنيا الرحمن في الدنيا وهو يعم الكل لانه
خلقهم ورزقهم كما قال عز وجل وهو الذي خلقكم ثم رزقكم فيناسب
لفظ الرحمن الدال على الكثرة ورحيم الآخرة الى الرحيم في الآخرة لقلة
المرحومين فيها لانه اي معنى الرحيم باعتبار التعلق في الآخرة يختص
المؤمن لان الكفار محرومون عن الرحمة الاخروية فلا يخفف عنهم
العذاب ولا هم ينظرون وعلى الثاني وهو الاخذ باعتبار الكيفية
قيل يا رحمن الدنيا والآخرة باضافة الرحمن اليهما ورحيم الدنيا
باضافة الرحيم الى الدنيا فقط لان النعم الاخروية كلها جسام بكسر
الجيم بمعنى العظام جمع جسيم بمعنى العظيم واما النعم الدنيوية فجليلة
وحقيرة اي متنوعة منها ما هو نعمة جبلية كنعمة الاسلام والتوفيق
والكون من خير الامة والعلم النافع المقرون بالعمل الصالح ومنها ما
هو نعمة حقيرة كمتاع الدنيا قل متاع الدنيا قليل فيصح بناء على الثاني
اضافة الرحمن الى الدنيا باعتبار نعمها الجليلة والى الآخرة باعتبار
جميع نعمها التي هي جسام ولا يصح اضافة الرحمن على الثاني الى الآخرة
اذ لا نعمة حقيرة فيها ويصح اضافة ح الى الدنيا باعتبار نعمها الحقيرة

ثم ان المص عدل في هذا المقام عن لفظ الكشاف وهو لفظ قالوا
بصيغة الجمع من الماضي المعلوم الى لفظ قيل لان تلك الصيغة تدل
على ان القول المذكور بعده ماثور من السلف كما صرح به قدس
سره وقد طعن بعض ارباب الحديث فيه بان شيئا من القولين
المذكورين ليس بماثور وانما الماثور المعروف يا رحمن الدنيا والآخرة
ورحيمهما على ما اخرجه الحاكم في المستدرك مرفوعا فاشار المص بلفظ قيل
الى ان القولين المنقولين ليسا من الادعية الماثورة المرفوعة غاية ما في
الباب ان يكونا من اقوال الاخيار قوله وانما قدم اي لفظ الرحمن الذي
هو اعلى لكونه ابلغ على لفظ الرحيم الذي ليس بابلغ والقياس اي المكتسب
في مقام المدح واللايق في نظر العقل الترقي من الادنى الى الاعلى
لانه رفع بعد الحط وهما مما يعقل واما عكسه فهو حط بعد رفع وهو مما
لا يعقل فانك اذا قلت هند بدر نجم لما استحسنه العقول واما اذا
قيل نجم بدر او بدر شمس لكان مقبول الاسماع عن اخرها واما نقض
هذه القاعدة بقوله تعالى وكان رسولا نبيا فقد اجاب المص عنه
المص حيث قال في تفسيره ارسله الله الى الخلق فانبأهم عنه ولذلك
قدم رسولا مع انه اخص واعلى هذا كلامه واما قوله تعالى رؤف رحيم
مع ان الرؤف شدة الرحمة فهو ابلغ واعلى فهو من باب التتميم كما
سيجيء فيما نحن فيه ايضا فمقتضى القياس العقلي ههنا تقديم الرحيم لكنه
قدم الرحمن لوجوه اربعة اولها ما ذكره بقوله لتقدم رحمة الدنيا
وحاصل هذا الوجه انه قدم ليكون نظم الكلام على وفق الترتيب
في الوجود الدنيا لان الرحمة التي تدل عليها الرحمن متقدمة
في الوجود على الرحمة المدلولة للفظ الرحيم اما باعتبار الكمية
فلتقدم النعم الدنيوية التي هي رحمة الدنيا على النعم الاخروية
تقدما زمانيا واما باعتبار الكيفية فلان نعمة الوجود والحيوة
وما يتبعهما من الحواس والقوى واستعداد الحق الذي يولد عليه
كل مولود من جلايل النعم الدنيوية ومدلولة للفظ الرحمن بالاعتبار
الثاني ولا شك انها متقدمة ذاتا وزمانا على النعم الحقيقية الدنيوية
التي لا يدل الرحيم باعتبار الثاني الا عليها فناسب ان يقدم
اللفظ الدال على رحمة الدنيا بالاعتبارين على اللفظ الذي لا يدل
عليها اصلا باعتبار ويدل على بعضها الحقيقي باعتبار اخر هذا
ما قصده فتبصر وثانيهما ما ذكره بقوله ولانه اي الرحمن صار

كالعلم

كالعلم وان لم يصل الى احد العلمية لكونه بازاء المعنى دون الذات
بدليل وقوعه صفة له تعالى على ما اشار اليه في ضمن بيان وجه
الشبه بقوله من حيث انه لا يوصف به غيره اي غير الله تعالى
فانه يدل بمفهومه على انه يوصف به الله تعالى خاصة فهو وصف
حقيقة لكنه يشبه العلم في اختصاصه به تعالى اختصاص لفظ الجلالة
به تعالى فناسب ان يتوسط بين العلم وما يتمحض للوصفية ليكون
كالرديف للعلم وبمنزلة الموصوف للوصف واما اطلاق اتباع
مسيلمة الكذاب عليه رحمن اليمامة حتى قال شاعرهم لا زلن رحمانا
فقد اجاب عنه صاحب الكشاف بانه باب من تعنتهم في كفرهم اي
بالغوا في الكفر حتى خرجوا عن طريقة اللغة وقوله لان معناه المنعم
الحقيقي البالغ في الرحمة غايتها تعليل لقوله لا يوصف به غيره يعني
ان عدم وصف غيره تعالى به ليس لمجرد مانع لفظي وهو انه لم
يوجد في الاستعمال بل ههنا مانع معنوي وهو ان معناه اي
المعنى المراد للفظ الرحمن لا معناه الحقيقي لما عرفت ان اطلاقه عليه
تعالى مجاز باعتبار غايتها التي هي التفضيل والانعام فالمراد ان
معناه المراد المنعم الحقيقي الذي بلغ في الرحمة اي الانعام غاية ومرتبة
لا يتصور ما هو اكمل منها فقد اخذ في معناه المراد امران احدهما
كونه منعما حقيقيا اي موجدا للنعمة خالقا لها والآخر بلوغه في
الرحمة غايتها اي كون انعامه بلا عوض غرض فمعنى الرحمن هو الذي
يوجد النعمة ويخلقها ولا يطلب في مقابلتها عوضا ولا غرضا وهذا
منحصر في الله تعالى على ما سنبينه المص من ان من عداه طالب
عوض وكالواسطة وانه تعالى هو الموجد لها ولما تتوقف هي
عليها ثم ان الدال على كون الامرين موجودين في مفهوم الرحمن
هو ما عرفت من انهما صفتان مشبهتان بنيتا للمبالغة وان الرحمن
ابلغ من الرحيم فيما بنيا له كما وكيفا فكونه صفة مشبهة يدل على انه معناه
ذات متصفة بوصف الرحمة وكونه للمبالغة يدل على ان ذلك
الوصف فيه كامل وكونه ابلغ يدل على انه فيه في اقصى المراتب ولا
شك ان اقصى مراتب الاتصاف بالرحمة اي الانعام ان يكون
انعامه بلا عوض ولا غرض ويكون موجدا للنعمة وخالقا لها و
سيصرح المص به فما قيل ههنا بحث اما اولا فلان كون المنعم
الحقيقي ماخوذا في معنى الرحمن غير ظاهر اذ هو من الصفات المشتقة

والوضع في امثالها نوعي فلا فرق من حيث المعنى بينه الرحمن وبين ما يوكد
الا المبالغة والمبالغة لا تدل على كون المنعم حقيقيا واما ثانيا فلان اعتبار
المنعم الحقيقي فيه يخرجه عن المعنى الوصفي اذ الوصف لا يدل الا على ذات
مبهمة وملاحظة الذات بكونه منعما حقيقيا يوجب تعيينا له وينافي الوصفية
واما ثالثا فلان اشتمال معناه على بلوغ الرحمة غايتها غير ظاهر اذ لا يلزم
من الاشتقاق ولا من المبالغة واما رابعا فلانه يفهم منه ان المنعم من
المخلوقات منعم بمجاز لغة او عرفا وهذا ايضا غير ظاهر اذ لا يصدق
تعريف المجاز عليه انتهى فاقول قد ظهر لك مما حققنا آنفا ان الدال
على كون المنعم الحقيقي ماخوذا في معنى الرحمن وعلى اشتمال معناه
على بلوغ الرحمة غايتها هو الابلغية لا المبالغة فمنشاء البحث الاول
والثالث الذهول عن الابلغية المستلزمة للامرين المذكورين استلزاما
ظاهرا واقول في جواب البحث الثاني ان معنى لفظ المنعم الحقيقي
ذات متصف بالانعام الحقيقي وتعينه في الواقع وانحصاره
في الله تعالى لا يخرجه عن كونه وصفا مشتقا وامرا كليا كما في مفهوم
واجب الوجود وعلى ما مر جوابه واما جواب البحث الرابع فهو انه قد
عرفت ان المراد بالمنعم الحقيقي ههنا ليس ما يقابل المجازي بل من
كانت النعمة مخلوقة له وهو موجدها وقد صرح به بذات القائل فا
فالذي يفهم منه ان المنعم من المخلوقات ليس بخالق للنعمة وانه
مستفيض بانعامه وهو كذلك لان ذلك ليس شان احد الا الله
وصرح به ايضا هذا القائل وقوله وذلك اشارة الى المعنى المذكور
الذي هو كلي ومعنى قوله لا يصدق على غيره تعالى انه من الكليات
المنحصرة في فرد كمفهوم واجب الوجود وخالق كل شيء وبينه بقوله
لان من عداه مما يوصف بالانعام فهو مستفيض بلفظ وانعامه اي
طلب عوض في مقابلة لفظه وانعامه فالمستعيض بالعين المهملة لا بالفاء
كما في بعض النسخ المستقيمة لان قوله يريد به جزيل ثواب او جميل ثناء الى
قوله ثم انه آه بيان وتفصيل ولا يستقيم ذلك بالنسبة الى الاستفاضة
لان ارادة الثناء الجميل من الخلق وازالة عار الخسة من النفس
او رقة الجنسية ليست استفاضة اي طلبا للفيض منه تعالى فهو
تفصيل وبيان لكونه مستعيضا اي طالبا للعوض الذي يطلبه والعوض
الذي يتوخاه هو هذه المذكورات على ما نص عليه المص في شرح الاسماء
الحسنى حيث قال فان غيره تعالى انما يفعل ما يتعاطاه من التفضل و

الانعام

والانعام لعوض نفسه يستعيض به جزيل ثواب او جميل ثناء او يزيل
عن النفس رقة الجنسية او عن القلب حب المال او رزيلة البخل
الى غير ذلك من الاغراض انتهى فقوله ههنا او يزيل به رقة الجنسية
على ما في بعض النسخ هو الموافق لما نقل من شرح الاسماء الحسنى الا انه
ههنا معطوف على يريد داخل تحت تفصيل العوض بجعله اعم من
جلب النفع ودفع الضر وهناك معطوف على يستعيض داخل تحت
الغرض خارج عن العوض لكونه مقابلا له وفي بعض النسخ او مزيل
على صيغة اسم الفاعل بدل يزيل فهو معطوف على مستعيض مقابل له
فيرجع من حيث المعنى الى ما ذكر في الشرح المذكور وما وقع في بعض
النسخ او يزيح بصيغة المضارع المعلوم بدل يزيل وفي بعضها مزيح
على صيغة اسم الفاعل بدل مزيل فلا فرق بينه وبين نسختي يزيل ومزيل
الا بحسب اللفظ اذ الازاحة هي الازالة ثم ان معنى ازاحة رقة
الجنسية وازالتها ازالة رقة نشأت عن المجانسة والاتحاد و
النوعي بين المنعم والمنعم عليه فان انسانا اذا رأى انسانا اخر على
اسوء حال فتحكم الجنسية يعطف عليه وترقى لنفسه ويتألم منه ويحصل
في نفسه اضطراب ربما تفضي الى المرض فاذا احسن اليه زال اضطرابه
واستراح من المه والمذكور في بعض النسخ بدل رقة الجنسية انفة
الخسة اي يزيح ويزيل به عار الخسة والدناءة عن نفسها فان من
فان من امسك ولم يقض حوائج المحتاجين بالانعام عليهم يقدح في
النفس وشحيحها وهي ام الرذائل قال عز وجل ومن يوق شح نفسه
فاولئك هم المفلحون وقوله او حب المال بالنصب عطف على مفعول
يزيل ويزيح اي او يزيح ويزيل بعطفه وانعامه حب المال الذي هو راس
كل خطيئة واسن جل معصية وقوله عن القلب متعلق بكل من ازاحة
الرقة وحب المال الا انه على نسخة انفة الخسة يكون المعنى يزيح به
عار الخسة عن القلب فلا بد ان يراد بالقلب النفس واعلم ان قوله
لان من عداه الى هنا افاد انه لا يصدق البالغ غاية الرحمة على غيره
لانك قد عرفت ان البالغ غايتها من ان يكون انعامه بلا عوض وغرض
قوله ثم انه شروع في بيان عدم صدق المنعم الحقيقي على غيره تعالى ومعناه
ان من عداه بعد ما علم انه طالب عوض وغرض في انعامه كالواسطة
في انعامه الى الخلق كخدم السلطان بالنسبة الى احسانه الى احد اذا
لا حق مدخل له في النعمة سوى انها يظهر من يده لان ذات المنعم اي

اى مهيتها لان التحقيق ان الجعل الابداعى انما يتعلق بنفس المهية بمعنى انها
بنفسها اثر للفاعل وبهذا الجعل الذى يسمى بالفيض الاقدس توجد الاشياء
علما وسمى عينا ثابتا فمهية ووجودها اى خارجا والقدرة فى جانب
المنعم على ايصالها الى المنعم عليه والداعية الباعثة فى جانبه ايضا لان الانعام
فعل اختيارى لا يتصور صدوره بلا داع وباعث عليه اى على ايصاله
والتمكن من الانتفاع بها اى بتلك النعمة فى جانب المنعم عليه والقوى
الظاهرة والباطنة التى بها يحصل بالفعل ذلك الانتفاع الى غير ذلك
من الشروط والالات كلها من خلقه اى مخلوقه او ناشئة من الحادة
وتاثيره اذ لا مؤثر فى الوجود الا الله اعلم الا قوله ذات النعم مع ما عطف
عليه منصوب على انه اسم لان وقوله من خلقه مرفوع المحل على انه خبر لها
وقوله لا يقدر عليها احد غيره اما تاكيد لقوله من خلقه او خبر بعد
خبر واياما كان فيفيد انه يقال منعم حقيقى بمعنى انه موجود للنعم مستقل
فى ايجاده وذلك ظ كما بنغ وثالث الوجوه ما ذكره المص بقوله او لان
الرحمن لما دل اى باعتبار الكيفية على جلايل النعم واصولها وكانت دقايقها
وسحقراتها خارجة عنها ذكر الرحيم لتناول ما خرج منها ليكون كالتتمة والرديف
له والتتميم ان يؤتى فى الكلام بفضلة لنكتة كالمبالغة فى قوله تعالى ويطعمون
الطعام على حبه اى مع الاحتياج اليه والنكتة فيما نحن فيه ايضا المبالغة وافادة
ان المولى للنعم كلها هو الله واقتفر صاحب الكشاف على هذا الجواب ولخصه
قدس سره حيث قال وتلخيص الجواب ان الابلغ اذا كان اخص مما هو دونه
ومشتملا على مفهوم تعين هناك طريقة الترقى اذ لو قدم الابلغ كان ذكر
الاخر عاريا عن الفايدة كما فى الامثلة المذكورة اى فى الكتاب وقولهم
فلان عالم نحرير وشجاع باسل وجواد فياض فان النحرير يشتمل على مفهوم
العالم وزيادة وكذا الباسل والفياض بالقياس الى الشجاع والجواد
واما اذا لم يكن الابلغ مشتملا على مفهوم الادنى كالرحمن والرحيم اذا اريد
بالاول جلائل النعم وبالثانى دقايقها جاز سلوك كل واحد من طرفى
التتميم والترقى نظرا الى مقتضى الحال ولما كان الملتفت بالقصد الاول
فى مقام العظمة والكبرياء جلايل النعم وعظايمها دون قايقها ولطايفها قدم
الرحمن على الرحيم واردف بالرحيم كالتتمة بينهما على ان الكل منه وان عنايته
شامل شاملة لذرات الوجود كيلا يتوهم ان محقرات الامور لا تليق بذاته
فيتحشم منه عن سوالها انتهى ورابع الوجوه ما ذكره بقوله او للمحافظة على
رؤس الاى اى ايات الفاتحة لا جميع السور والمراد برؤسها اواخرها

فان اخر

فان اخر كل شىء راس له من ذلك الظرف لا من حيث انه اخر بل من
حيث انه اول من ذلك الظرف وقيل الراس يستعمل بمعنى الظرف كما
وقع فى الحديث انه بعثه الله تعالى على راس اربعين سنة اذ هو صلى الله
عليه وسلم مبعوث فى اخر الاربعين لا فى اوله والا لكان سنة عليه السلام
وقت البعثة تسعا وثلثين اقول طرف الشىء الممتد يعم اوله واخره فلا يصح
ارادته فى الحديث بل المراد فيه ايضا ما ذكرنا فلا تغفل والمراد بالمحافظة
عليها ان يكون تلك الاواخر متوافقة ومتناسبة فى هيئة مخصوصة وهى
هذه السورة الكريمة كون ما قبل الحرف الاخير ياء ساكنة مسورا اما
قبلها كالرحيم والعالمين ويوم الدين ونستعين والمستقيم والضالين
وجوز ان يكون المراد بالاى العلامات التى تكتب بالحمرة فى المفاصل
وبالرؤس ما قبل تلك العلامات اى اواخر الايات اقول وانت
خبير بان المتبادر من راس الشىء جزؤه الاول واطلاقه على ما قبله
غير متعارف ثم ان المحافظة المذكورة انما تتم فى هذه السورة كما اشرنا اليه
بتفسير الاى بايات هذه السورة لكون الكلام فى بسملتها ولا تتم فى كل سورة
كيف وهذه المحافظة يقتضى فى سورة الرحمن تقديم الرحيم والقول بانها
قدمت هذه السورة لتلك المحافظة وفى ساير السور لتكون التسمية فى
الكل على وتيرة واحدة انما يتم اذا كانت الفاتحة مع التسمية اول سورة
نزلت على انه لا ينمشى فى بسملة سورة النمل لانها حكاية كتاب سليمان عم
الى بلقيس هذا وكانه لهذا اخر المص هنا لوجه وجعله رابعا قوله
والاظهر انه غير منصرف اى الراجح فى الاعتبار ان لفظ الرحمن غير منصرف
واعلم ان النحاة اختلفوا فى رحمن فى انه منصرف او غير منصرف فانه ليس له
مؤنث لا رحمى ولا رحمانة لانه صفة خاصة لله تعالى لا يطلق على غيره تعالى
لا على مؤنث فعلى مذهب من شرط انتفاء فعلانة فهو غير منصرف وعلى
مذهب من شرط وجود فعلى فهو منصرف وذهب صاحب الكشاف
وتبعه المص الى ان الراجح عدم صرفه من غير نظر الى الاختصاص العارض
المانع لاعتبار والثانية واليه اشار المص بقوله وان خطر اى منع
اختصاصه بالله تعالى ان يكون له مؤنث على فعلانة او فعلى يعنى ليس
الحكم بالظاهر منع صرفه مبنيا على انتفاء فعلانة بالنظر الى ذلك الاختصاص
فان الاختصاص المذكور كما اوجب انتفاء فعلانة اوجب انتفاء فعلى
ايضا فاعتباره يوجب اجتماع الصرف وعدمه وبناء على ما حققه قدس
سره ان نظر الى انتفاء فعلى هو الشرط ومناط الحكم فى الظاهر وان نظر

الى انتفاء فعلانة وجب ان يمنع صرفه لان انتفائها هو مناط الحكم فى الحقيقة
اذ بانتفائها يتحقق مضارعتها لالفى التانيث فى عدم قبول التاء الا انه
لخفائه جعل وجود فعلى اماره عليه ومناطا للحكم فاعتبار الاختصاص
يوجب ان يكون ممنوعا من الصرف غير ممنوع منه وهو محال فوجب
ان لا يعتبر امتناع التانيث اى انتفاء فعلى وانتفاء فعلانة بسبب
الاختصاص العارضى وان يرجع الى اصل هذه الكلمة قبل الله
الاختصاص ويتصرف حالها قبله وذلك بالقياس على نظايرها
من بابها واياه اراد المص بقوله الحاقا له بما هو الغالب الاغلب
فى بابه فان الغالب فى باب فعل ان يكون غير منصرف كسكران
وغضبان وعطشان وان جاء نادرا منصرفا كخشيان لان مؤنثه
خشيانة على ما ذكره المرزوقى وكان المص ارتضاه ولذا ذكر قيد
الغالب ولكن المفهوم من الصحاح ان الصفة من خشى خشيان
فى المذكر وخشى فى المؤنث وكان صاحب الكشاف ارتضاه
حيث لم يذكر قيد الغالب وقال الحاقا له باخواته وبالجملة لما علم
بالقياس الى بابه واعتبار اغلب افراده الذى هو فى حكم الكل انه
ايضا فى اصله مما تحقق فيه وجود فعلى كان الحكم بعدم صرفه الحاقا له
بما هو الغالب فى بابه اظهر من الحكم بصرفه الحاقا له بما هو النادر فى بابه
فلما كان الحكم باظهرية منع صرفه متضمنا لاعتبار كل من الصرف وعدمه
جاز كلمة ان الوصلية المقتضية لكون خلاف الشرط اولى بالجزاء لانه
على تقدير عدم منع الاختصاص يكون المؤنث على فعلى او فعلانة فالحكم
عليه باعتبار احد الامرين اولى قوله وانما تخصيص التسمية بهذه الاسماء
بيان لوجه اختيار هذه الاسماء الثلثة من بين الاسماء الحسنى ليعلم العارف
باساليب الكلام وخواص التراكيب ان المستحق لان يستعان به مبنى
على ان الباء للاستعانة على ما اختياره فى جامع الامور اى فى كل الامور
هو المعبود الحقيقى الذى يدل عليه كلمة الجلالة الذى هو مولى النعم اى معطيها
كلها عاجلها واجلها جليها وحقيرها على ما يدل عليه كلمتا الرحمن الرحيم
على ما مر تحقيقه وكان الانسب ان يقول بدل الحقير الدقيق فان وصف
نعمة الله بالحقارة بعيد عن كمال الادب ووجه افادة التخصيص المذكور
هذا العلم هو تعليق الاستعانة بالوصف الصالح للعلية فيسعر بعلية و
هذا مما لا يهتدى اليه الا العارف بخواص تراكيب الكلام ومزاياه ولو حمل
العارف على ما هو مصطلح الصوفية فانهم قالوا العارف هو المنصرف بكله

بفكره الى قدس الجبروت مستديما لشروق نور الحق لكان اشد ملايمة
لقوله فيتوجه فان منصوب باضمار ان بعد الفاء السببية عطفا على يعلم فى
ليعلم ولا شك ان العلم الذى يصير سببا لان يتوجه العالم بسراسره اى بكليته
وبجامع مشاعره وهو العارف بهذا المعنى وبالجملة فائدة ذلك التخصيص
ان يتوجه العارف بسبب ذلك العلم توجها تاما الى جناب القدس اى جانب
الله المقدس عن شايبة النقص والمراد التوجه الى الله عز وجل توجها بالسر
بلا حاجة ولا مكان فلفظ الجناب مقحم للتعظيم والا فهو عز وجل منزه
عن الجناب ايضا لانه فى الاصل الفناء وما قرب من محلة القوم وتمسك
بالنصب ايضا عطف على يتوجه والمعنى ويصير ذلك العلم سببا ايضا
لان يتمسك بحبل التوفيق اى بالتوفيق الالهى الذى هو كالحبل المتين
فى ان من تشبث به فقد استمسك بالعروة الوثقى لا انفصام لها و
يشغل بضم حرف المضارعة على بناء الفاعل من باب الافعال منصوب
معطوف على ما سبق اى ويجعل سره اى روحه الذى هو من عالم
السر والامر مشغولا بذكره بان لا يكون فى قلبه الا ذكر الله وقوله والاستمداد به
بالجر عطفا على ما ذكره اى لا يستمد بقلبه الا من الله ولا يستعين الا اياه
ونصبه عطفا على قوله سره كما توهم وهم لا يساعده العقل وقوله عن
غيره بشغل ومعنى شغل عنه اعرض عنه اى يجعل سره مشغولا و
معرضا عما سواه بسبب قصره على ذكره والاستمداد به قوله الحمد هو الثناء
على الجميل الاختيارى هذا تعريف لفظى للحمد اذ هو بيان المعناه
اللغوى واما معناه العرفى فهو فعل ينبئ عن تعظيم المنعم بسبب كونه
منعما وهو اكثر اللغوى ايضا ثم لفظ الحمد يجوز ان يحمل على المعنى
المصدرى اعنى الاتيان بما يدل على كون المحمود متصفا بالجميل وعلى
المعنى المبنى للفاعل اعنى الحامدية وعلى المعنى المبنى للمفعول
اعنى المحمودية وعلى الاثر المترتب على المعنى المصدرى اعنى
الحاصل بالمصدر والتعريف المذكور منطبق على كل واحد من هذه
المعانى لان لفظ الثناء ايضا مصدر يطلق على كل واحد من المعانى
المذكورة فاى معنى اريد بلفظ الحمد اريد بلفظ الثناء ايضا وذلك
المعنى لوجوب تطبيق المعرف على المعرف فلام الملك على الاولين
لاختصاص المتعلق بكسر اللام بالمتعلق بفتح اللام وعلى الاخيرين لاختصاص المعنى المبنى للمفعول وعلى الاثر المترتب على المعنى المصدرى
بالموصوف واعلم ان صاحب الكشاف قال فى تعريف الحمد وهو الثناء
والنداء على الجميل فعقب الثناء بالنداء وهو رفع الصوت اظهارا لما ادعاه

وقوله

تطبيق المعرف
وهو الثناء على الجميل الاختيارى

فلام
لام الحمد

على المعرف
الحمد

على الاولين
اى معنى المصدر اعنى الاتيان
والمعنى المبنى للفاعل

من اختصاصه باللسان وكونه اشيع وادل واطلق الجميل والمص تصرف
فيه بحذف وزيادة حيث حذف قيد النداء وزاد قيد الاختيارى فوجه الحذف
هو ان الثناء قد يطلق على ما ذكر مما يدل على التعظيم فلا يكون الا باللسان وقد
يطلق على الاتيان بما يدل عليه قولا كان او فعلا فقيل انه حقيقة فيهما وقيل
حقيقة فى الاول فقط واما فى الثانى فمجاز مشهور فان اريد بالثناء الواقع فى
تعريف الحمد المعنى الاول بناء على ما ذهب اليه صاحب الكشاف من اختصاص
الحمد بما يكون باللسان فالثناء يدل عليه فيكون تعقيبه بالنداء مستدركا نظرا
الى اصل المعنى وان اريد المعنى الثانى بناء على ما ذهب اليه المحققون من
ان حقيقة الحمد اظهار الصفات الكمالية وذلك قد يكون بالفعل وقد
يكون بالقول وهذا اقوى لكون دلالة الفعل قطعية وحمد الله تعالى و
ثناؤه على ذاته من هذا القبيل كما قال عليه السلام لا احصى ثناء عليك
انت كما اثنيت على نفسك فلا يدخل من حذف ما يدل على اختصاصه باللسان
لئلا يخرج حمده الفعلى على ذاته فقيد النداء واجب الحذف حذرا عن لزومه
الاستدراك على تقدير وعن لزوم انتقاض تعريف الحمد عكسا على تقدير
ثم ان الشارباتى وسعى اخذ يختص بالخير على ما يظهر من التامل فى المغنين
واما ما وقع فى الحديث من ان من اثنيتم عليه خيرا وجبت له الجنة ومن
اثنيتم له شرا وجبت له النار فمن قبيل المشاكلة واما وجه زيادة قيد الاختيارى
فلما اتفقوا على ان المحمود عليه لا بد وان يكون فعلا اختياريا للمحمود حتى
ان شراح الكشاف اعتذروا عنه وقال قدس سره انما ترك قيد الاختيارى
فى تعريف الحمد اما اعتمادا على الامثلة فانها اختيارية واما لانه اراد
الفعل الجميل وهو بالاختيارى فبزيادة هذا القيد استغنى كلام المص
عن الاعتذار المنافى لمقام التعريف فان قلت اذا الحمد بالافعال الاختيارية
يلزم ان لا يحمد الله على صفاته الذاتية كالعلم والقدرة والارادة سواء
جعلت عين ذاته او زائدة عليها بل انعاماته الصادرة عنها بالاختيارى
قلت ان تلك الصفات لكون ذاته تعالى كافية فيها وكونها مبادى
افعال اختيارية نزلت منزلة افعال اختيارية يستقل بها فاعلها كذا
حققه قدس فى تصانيفه بقى ان المص ترك فى تعريف الحمد قيدين
شاع اعتبارهما فيه احدهما المحمود به لكونه ركنا كالمحمود عليه والثانى كونه
على جهة التعظيم احترازا عن الاستهزاء فالشايع فى تعريفه هو الوصف
بالجميل الاختيارى على جهة التعظيم ووجه ترك المص هذين القيدين
هو انه اخذ الثناء يدل الوصف والثناء يدل عليهما دون المحمود عليه وقوله

من نعمة او غيرها اى سواء كان ذلك الجميل الاختيارى الذى يقتضى
محمودا عليه انعاما او غيره فكلمة من بيانية والمراد بالنعمة الانعام لانه الفعل
دون النعمة المقصود والاشارة الى ان المحمود عليه اى ما يقع الحمد بازائه
وان وجب ان يكون فعلا اختياريا الا انه اعم من ان يكون من قبيل الفواضل
او الفضائل لا يقال لزوم تعلق الحمد بالفعل الاختيارى يقتضى ان لا يتحقق
الاستحقاق الذاتى للحمد وهو خلاف ما صرحوا به لانا نقول استحقاقه تعالى
للثناء والتعظيم بازاء فعله الاختيارى وصف يقتضى ذاته تعالى كسائر
الصفات الكمالية اذ لا فاعل فى الوجود الا هو وان كل ما يفعله فهو جميل
وحسن لما تقرر فى محله من ان دخول الشر فى القضاء انما هو بالتبع فثناؤنا
عليه وتعظيمنا اياه وان كان معللا بذلك الفعل لكونه باعثا له الا ان
استحقاقه لهذا التعظيم وصف ذاتى لتامل فانه دقيق وبه حقيق
فان قلت قوله تعالى عسى ان يبعثك ربك مقاما محمودا وقولهم الصبر
محمود يدل كل منهما على انه لا يجب فى الحمد ان يقع بازاء امر اختيارى قلت
الحمد قد يجى بمعنى الرضا فالمقام المحمود هو المقام المرضى وكذا الصبر مرضى
واعلم ان المص لما فسر الحمد وكان كل من المدح والشكر قريبا منه فى المعنى
وقرينا له فى الاستعمال ناسب ان يفسر كلا منهما على وجه يظهر النسبة بينهما
فعقبه بتفسير المدح لاتحادهما فى الحروف الاصول ثم بالشكر فقال والمدح
هو الثناء على الجميل مطلقا اى من غير تقييد بكونه اختياريا فالممدوح
عليه اعم من ان يكون اختياريا او غير اختيارى بخلاف المحمود عليه ثم
استشهد عليه بقول تقول حمدت زيدا على علمه وكرمه الاول من الفضايل
والثانى من الفواضل وكل منهما اختيارى اما العلم فلان المراد به العلم الكسبى
الحاصل بمباشرة اسبابه بالاختيار اذ لا يحمد الرجل بالعلم الضرورى فلا
يقال حمدت زيدا على علمه بان الواحد نصف الاثنين وبان السماء فوقنا
واما الكرم فلان المراد منه الانعام ولا شك فى انه فعل اختيارى ولا تقول
حمدته على حسنه لان الحسن ليس فعلا اختياريا له بل مدحته اى بل تقول
مدحته على حسنه فثبوت القول الاول فى الحمد يدل على انه يقع بازاء
الفعل الاختيارى بقسميه وانتفاء القول الثانى فيه يدل على
اختصاصه بالاختيارى واما ان القول المنفى فى الحمد ثابت فى المدح فلا يدل
على اعمية متعلق المدح وعدم اختصاصه بالاختيارى لانه لا يعلم منه انه
يقع بازاء الاختيارى ايضا اذ على تقدير اختصاص المدح بغير الاختيارى
يثبت ذلك القول ايضا لكن لما كان غرض المص الرد على من قال ترادفهما

حيث عقبه بتمريض القول بالترادف اكتفى ببيان مادة الافتراق ولو
من جانب واحد او يكفي ذلك في حصول هذا الغرض هكذا حقق المقال
وقيل القايل صاحب الكشاف هما اي لفظا الحمد والمدح اخوان تعلل
عني عني المص في تفسير قوله هما اخوان حاشية وهي قوله اي مترادفان
لاختصاصهما بالافعال الاختيارية وهو اختيار صاحب الكشاف في
تفسير قوله تعالى ولكن الله حبب اليكم الايمان حيث قال لا يمدح شيء
بفعل غيره والمدح بالحسن والجمال ماء قل وهو قول المعتزلة و
مذهب علمائهم في الاصول انتهى كلامه ووافقه قدس سره في هذا
التفسير حيث قال في تفسير قوله الحمد والمدح اخوان اي هما مترادفان
فلان ويدل على ذلك انه قال في الفايق الحمد هو المدح والوصف
بالجميل وانه جعل ههنا نقيض المدح اعني الذم نقيضا للحمد لا يقال
نقيض المدح هو الهجو لا الذم لانا نقول المدح يطلق على الثناء الخاص
اي الوصف بالجميل ويقابله الذم وقد يخص بعد المآثر ويقابله
الهجو اي عد المثالب والكلام في المعنى الاول انتهى واعترض
عليه بان ما نقله من الفايق لا يدل على الترادف لجواز ان يكون
المدح اعم ويكون حمله عليه من حمل العام على الخاص كما في قولك
الانسان هو الحيوان اقول يأباه مقام التعريف لاشتراط المساواة
واعترض ايضا على ما ذكره من جعل الذم نقيضا للحمد انه يجوز ان
يكون النقيض بالمعنى اللغوي فيصح ان يكون امر واحد نقيضا لغويا لامرين
واجيب عنه بان النقيض بالمعنى اللغوي بمعنى المقابل ويكون امر مقابلا
لامرين غير ظاهر ثم قال وقيل ارادانهما اخوان في الاشتقاق الكبير ويشهد له
وجهان الاول ان الشايع في كتب المص استعمال الاخوة فيما بين لفظين
يتلاقيان في الاشتقاق الكبير او الاكبر الثاني ان الحمد مخصوص بالجميل
الاختياري والمدح يعم وغيره يقال مدحت اللؤلؤ على صفائها ولا يقال
حمدتها فاختير ههنا الحمد على المدح ليشعر بالاختيار وعلى الشكر ليتناول
الفضائل والفواضل ورد الاول بان ما ذكرناه من الدليلين اوجب
حمل الاخوة ههنا على الترادف والثاني بان المص صرح في تفسير قوله
تعالى ولكن الله حبب اليكم الايمان بان المدح لا يكون بفعل الغير وتاول
المدح بالجمال وحسن الوجه فالمدح عنده ايضا مخصوص بالاختياري
انتهى قوله والشكر مقابلة النعمة اضافة المقابلة الى النعمة من اضافة المصدر
الى المفعول والمراد بالنعمة الانعام اي الشكر مقابلة المنعم عليه مكافاة الانعام

مترادفان
لبث اسد

الواصل اليه من جهة المنعم قولا اي مقابلة بالقول بان يثني المنعم بلسانه وعملا اي
مقابلة بالعمل بان يخدمه بجوارحه واعتقاديا اي مقابلة بالاعتقاد بان يعتقد
اتصافه بصفات الكمال ويحبه في قلبه لا حاصل جل انعامه ثم ان الواقع
في بعض النسخ ههنا او الفاصلة بدل الواو الواصلة فان قلت ايهما اصح قلت
ان حمل على تعريف الشكر بالمعنى العرفي الذي هو صرف العبد جميع ما انعم الله
به الى ما خلق لاجله فالصحيح هو الواو الا انه يأبى عن هذا الحمل ما سيجيء
من قوله فهو اعم منهما بحسب الموارد اذ الشكر بهذا المعنى عبارة
عن مجموع افعال الموارد الثلثة لا كل واحد منها فهو كل لا كلي و
كل واحد من تلك الافعال جزء لا جزئي فلا يتبادر في النسبة المذكورة
لابتنائها على التصادق المنافي للتغاير في الكلي المتحقق بين الكل والجزء
وان حمل تعريفه بالمعنى اللغوي الذي هو فعل ينبئ عن تعظيم المنعم بسبب
كونه منعما كما يدل عليه النسبة المذكورة اذ هو بهذا المعنى كلي وكل واحد منهما
من افعال تلك الموارد جزئي له وصادق عليه فيصح كل من الواو والو
الفاصلة اما او فظاهر واما الواو فلانه يحمل الترتيب على تقسيم
الكلي الى الجزئي كقولهم الكلمة اسم وفعل وحرف اي منقسمة الى هذه
الاقسام ولا يحمل على تقسيم الكل الى الاجزاء كقولهم السمسم يجبين حل وعسل
وماء وقوله قال افادتكم النعماء مني ثلثة يدي ولساني والضمير المحتجبا
قيل قاله اعرابي سايل عليا رضي الله عنه فاعطاه درهما فرآى رضي في
وجهه الكراهة ولم يكن معه الا درهم فاعطاه فقال الاعرابي هذا البيت
ومعناه افادتكم انعامكم علي لعظمها لدي استيفاء الانواع الثلثة
للشكر التي هي المكافاة باليد ونشر المحامد باللسان ووقف الفواد
على المحبة والاعتقاد وبالغ في ذلك حتى جعل الموارد الثلثة واقعة
في مقابلة النعماء لمكافاة صاحبها استفادا منها كانه قال يدي ولساني وقلبي
لكم فليس في القلب الا نصحكم ومحبتكم ولا في اللسان الا ثناؤكم وحمدكم
ولا في اليد والجوارح الا مكافاتكم وخدمتكم وفي وصف الضمير بالمحتجب
اشارة انهم ملكوا ظاهره وباطنه واعلم ان مقتضى سوق الكلام ان يراد
البيت للاستشهاد على اطلاق لفظ الشكر على افعال الموارد الثلثة مع
انه ليس للفظ الشكر ذكر في البيت ولهذا جعله العلامة التفتازاني تمثيل
جميع اقسام الشكر ولما كان المقام ينبو عنه لكونه بمراحل عن السياق لم يرض
به قدس سره وقال البيت استشهاد مبني على ان الشكر يطلق على افعال
الموارد الثلثة ويبين ذلك بانه جعلها بازاء النعمة جزاء لها منزعا عليها وكل ما

هو جزء للنعمة عرفا يطلق عليه الشكر لغة ثم رد على المحقق فقال ومن لم يتنبه
لذلك زعم ان المقصود بمجرد التمثيل بجميع شعب الشكر لا الاستشهاد على ان
لفظ الشكر يطلق عليها فانه غير مذكور ههنا اقول حاصل كلامه قدس سره
ان البيت يدل على مقدمة بجعلها صغرى لمقدمة كلية معلومة لنا من الخارج
فينتظم قياس منتج لما هو المعنى من اطلاق لفظ الشكر على تلك الافعال
فكانه قيل كل من هذه الافعال يقع في مقابلة النعمة جزاء لها وكل ما يقع
في مقابلة النعمة جزاء لها يطلق عليه الشكر فكل من هذه الافعال يطلق عليه
الشكر اما الصغرى فلما ذكر في البيت واما الكبرى فلما بين في اللغة واعترض
عليه قدس سره بما حاصله انه على تقدير كونه استشهاديا يتوقف الدعوى و
هو ههنا اطلاق الشكر لغة على الافعال الثلثة على الاستشهاد وقد جعل
الدعوى جزء لاثبات الاستشهاد لانها متحدة مع الكبرى الماخوذة في
اثبات كون البيت استشهاديا فيدور والجواب ان هذه الدعوى
ليست عين تلك الكبرى بل هي مندرجة تحتها وتلك الكبرى لكونها كلية
مشتملة عليها على ما هو شان الشكل الاول فان كبراه لكليتها تشتمل على
النتيجة من غير لزوم دور ومصادرة لاختلاف الاحكام بداهة
لاختلاف الاحكام بداهة ونظرية ومعلومية ومجهولية باختلاف العنوان
وتفاوت بالاجمال والتفصيل وقد حقق ذلك في موضعه بالا مزيد عليه
بقي ان الشارح جعل المجموع بازاء النعمة فالمفهوم منه اطلاق الشكر على المجموع
لا على كل واحد من الثلاثة وهو المطلب واجاب عنه قدس سره الشكر
يطلق على فعل اللسان اتفاقا وانما الاشتباه في اطلاقه على فعل القلب
والجوارح حتى توهم كثير من الناس ان الشكر في اللغة باللسان وحده
ولما جمع الشارح مع الاخيرين وجعلها ثلثة علم ان كل واحد شكر للنعمة
وانه اراد ان نعمائكم كثرت عندي وعظمت فاقتضت استيفاء انواع
الشكر وقوله فهو اعم منها تفريع على تعريف الشكر للاشارة الى ان النسبة
المذكورة مما تستفاد من ملاحظة مفهوم التعريف المذكور اي لما كان الشكر
عبارة عما ذكر كانت النسبة بينه وبين الحمد والمدح العموم والخصوص من وجه
فهو اي الشكر اعم منهما من وجه لان مورده يعم الثلثة بخلافهما لان مورديهما
يخص اللسان على ما هو المتبادر من تعريفهما واخص منهما من وجه اخر لان
متعلق الشكر يخص الانعام لوجوب كونه في مقابلة الانعام بخلافهما فان كلا
منهما يعم الانعام وغيرها ولما كان قوله عليه السلام الحمد راس الشكر يدل
شكر الله من لم يحمده يدل على ان الحمد جزء من الشكر لان راس الشيء يكون

وعلى ان الشكر
جزء له ينتفي بانتفاء الحمد وكان كل منهما منافيا لما ذكره من النسبة اما الاول
فلان الجزء ان كان خارجيا فمباين للكل وان كان عقليا فاعم او مساو واما
الثاني فلان ما ينتفي الشيء بانتفائه لا بد ان يكون جزءا او لازما اعم او
مساويا اياما كان فلا يتصور هناك العموم والخصوص من وجه اراد
توجيه الحديث الشريف على وجه لا يقدح في النسبة المذكورة فقال ولما
كان الحمد من شعب الشكر اي الكائن من شعبه على ان يكون الظرف
صفة او كائنا من شعبه على ان يكون حالا او خبرا ومعنى كونه من شعبه
انه من اقسامه وانما عبر عن الاقسام بالشعب لكونها متشعبة عن
مقسمها الا ان كون الحمد من شعب الشكر باعتبار المورد واما باعتبار
المتعلق فالشكر من شعب الحمد وقوله اشيع للنعمة خبر لكان او خبر
بعد خبر وهو اما من الشيوع اي اكثر شيوعا وتناولا لها اذ كل نعمة
يمكن ان يعبر عنها باللسان ويحمد بازائها او من الاشاعة على ما جوز
سيبويه بناء اسم التفضيل من الافعال اي اكثر اشاعة اظهارا لها وادل
على مكانها اي مكان النعمة ووجودها والمفضل عليه في كل من صيغة
التفضيل هو الشعبتان الباقيتان اعني الاعتقاد وعمل الجوارح اي
لما كان اشيع وادل من الاعتقاد وعمل الجوارح اما من الاعتقاد فا
فاشار الى وجه بقوله لخفاء الاعتقاد اي لخفاء هذه الشعبة لكونه
امرا قلبيا لا تدركه الحواس واما من عمل الجوارح فاشار الى وجه بقوله
ولما في اداب الجوارح اي اتعابها فان الاداب كالاتعاب وزنا
ومعنى من الاحتمال بيان لكلمة ما اي ان عمل الجوارح وان كان ظاهرا
الا انه يحتمل خلاف ما قصده فانك اذا قمت تعظيما لاحد احتمل لقيامك امر
اخر اذ لم يتعين القيام للتعظيم واما التملق فهو الذي يفصح عن كل خفي
فلا خفاء فيه ومجلي كل مشتبه فلا احتمال له بل هو ظاهر في نفسه ومعين لما
اريد وضعا كذا قال قدس سره في حاشية الكشاف وقد يتوهم المنافاة
بين كلامه هذا وبين ما ذكره في حاشية المطالع في بيان كون الحمد الفعلي
اقوى من القولي من ان الافعال التي هي آثار السخاوة تدل عليها
دلالة عقلية قطعية لا يتصور فيها تخلف بخلاف الاقوال فان دلالتها
عليها وضعية وقد يتخلف عنها مدلولها ودفعها بان قطعية الدلالة
بعد تحققها لا ينافي بعدها عن التحقيق لتطرق الاحتمال لا يقال كما ان
دلالة القول لا يتحقق بدون العلم بالوضع ويتوقف عليه كذلك دلالة الفعل
يتوقف على علاقة بينه وبين المدلول وظاهر انه بعد حصول هذين العلمين

حيوان الناطق

تعدد الوضع والفعل مارة بنحاة

يخالف المدلول فى القول فلا يخلف فى الفعل لانا نقول فلما ينفك اللفظ فى
المحاورات وبيان المقاصد عن العلم بالوضع فمجرد التلفظ فى المحاورات
يتحقق دلالة على مدلوله وان لم يحصل القطع بتحقق مدلوله بمجرد التلفظ بخلاف
الفعل فان مدلوله وان كان بعد فهم مقطوع التحقق الا ان العلم بالعلاقة
بينهما لا يحصل بمجرد صدوره عن الفاعل بل لا بد فى الاكثير من نظر وفكر
حتى يحصل العلم بالعلاقة وجواب لما فى قوله ولما كان الحمد هو قوله جعل
على بناء المجهول اى لاجل كون الحمد من بين شعب الشكر اشيع واول من
ساير الشعب جعل الحمد راس الشكر والعمدة فيه فكما ان الراس اظهر الاعضاء
واعلاها وهو اصل لها وعمدة لبقائها كذلك الحمد اظهر انواع الشكر واشهرها
واشملها على حقيقة الشكر التى هى الابانة عن النعمة وكشفها حتى اذا انتفى
كان ما عداه كالمنتفى فقال اى بناء على هذا الجعل قال عليه السلام
الحمد راس الشكر ما شكر الله من لم يحمده فانه اذا لم يعترف بالانعام ولم
يثن على المنعم بما يدل على تعظيمه واكرامه لم يظهر منه شكر وان اعتقد
وعمل لم يعد شاكرا لا حقيقة الشكر اظهار النعمة والكشف عنها كما ان
كفرانها اخفاءها وسترها كذا قال قدس سره وخلاصة الكلام ان
قوله عليه السلام الحمد راس الشكر ليس محمولا على ظاهره بان يراد انه
جزء حقيقة من الشكر وكذا قوله ما شكر الله من لم يحمده ليس المراد منه
انه ينتفى الشكر حقيقة بانتفاء الحمد حتى ينافى النسبة المذكورة بل كل منهما
مبنى على المبالغة فى تمثيل الحمد بالقياس الى ساير الشعب بالراس
بالقياس الى ساير الاعضاء فى كونه اصلا وعمدة وكون ما عداه بالنسبة
اليه كالعدم فلا يقدح فى النسبة المذكورة فاندفع توهم المنافاة قوله
والذم نقيض الحمد والكفران نقيض الشكر لما كان معرفة نقيض الشئ
تفيد زيادة معرفة لذلك الشئ لما تقرر من ان كمال معرفة الاشياء انما
هو بمعرفة اضدادها تعرض لبيان نقيضها اذ المراد بالنقيض ههنا الضد
لا النقيض المصطلح الذى هو عبارة عن رفع الشئ وسلبه لان الذم
وجودى كالحمد والمدح لانه وصف بالقبيح على جهة التحقير ثم ان المشهور
ان الذم نقيض للمدح فالحكم بكونه نقيضا للحمد انما يصح على تقدير ترادف
الحمد والمدح على ما ذهب اليه صاحب الكشاف واما على تقدير كون
المدح اعم من الحمد على ما مشى اليه المص فلا يصح ذلك الحكم وما يقال
لا شبهة فى ان كل ما هو نقيض للاعم فهو نقيض للاخص الا يرى ان
اللاحيوان كما هو نقيض للحيوان نقيض للانسان لان كل لاحيوان لانسان

بدون

بدون العكس فناش من عدم الفرق بين كون نقيض احد المفهومين
عين نقيض المفهوم الاخر وبين صدق نقيض احدهما على جميع ما يصدق
عليه نقيض الاخر والمطلوب هو الاول والمتحقق فيما ذكره من التنوير
هو الثانى اذ اللاحيوان الذى هو نقيض الاعم ليس عين اللاانسان
الذى هو نقيض الاخص كيف وهما مفهومان متغايران ان يمكن
تصور كل منهما بدون الاخر نعم يصدق مفهوم اللاانسان على كل ما
يصدق عليه اللاحيوان بحكم ما تقرر عندهم من ان نقيض الاخص
اعم مطلقا من نقيض الاعم وصوروه فى المثال المذكور كيف ولو
استلزم صدق احد المفهومين على كل ما يصدق عليه الاخر اتحادهما
لاتحاد الحيوان مع الانسان لان كل انسان حيوان وبقى فى المقام
خلل اخر ايضا وهو انه على تقدير عدم الترادف بين المدح والحمد
يكون كل منهما نقيضا وضدا للذم اذ التضاد من الطرفين وقد تقرر
عندهم ان ضد الواحد لا يكون الا واحدا فالاولى ان المراد
من النقيض المنافى ومناف العلم مناف للخاص او يقال ان قوله
المص هما اخوان الى ههنا داخل تحت مقول قيل وحكاية لكلام الكشاف
وهو مبنى على الترادف فلا يرد عليه شئ مما ذكر قوله ورفعه اى رفع
لفظ الحمد فى قولنا الحمد لله بالابتداء اى بسبب كونه مبتدا قال قدس
سره ربما يتوهم ان المجرور معمول للمصدر واللام لتقويته كما فى قولك
اعجبنى الحمد لله فذكر ارتفاعه بالابتداء مع ظهوره ليبين ان الظرف
ههنا مستقر وقع خبرا له وليربط به بيان اصله اعنى النصب انتهى
قد يقال الاولى ان يقال وجه التعرض لرفع الحمد حالا ونصبه فى الاصل
التنبيه على ان الحمد يستحق التقديم على لله باعتبار الحال والاصل
وتوهم كون الظرف او المجرور معمولا للحمد يرفع ببيان كون لله خبرا و
لا دخل فيه للتعرض لرفع الحمد ودفعه بان التعرض لرفعه توطئة لبيان
كون الظرف خبرا وهو لدفع التوهم المذكور وبالجملة قوله وخبره لله
يريد به ان الظرف ليس لغوا متعلقا بالحمد ان يكون قيدا للمبتداء بان
يكون الخبر محذوفا فانه لا ضرورة تدعو اليه قوله واصله اى اصل
الحمد النصب يعنى ان يكون منصوبا او الاصل فيه النصب او اصل
هذا الرفع النصب بمعنى انه متغير من النصب معدول منه واياما كان
فالمراد ان الاصل فى اعراب الحمد ان يكون منصوبا وان كان مرفوعا
حالا وبين قدس سره كون الاصل فيه النصب بان المصادر احداث

متعلقة بحالها كانها تقتضي ان تدل على نسبتها اليها والاصل في بيان
النسب والتعلقات هو الافعال فهذه مناسبة يستدعي ان يلاحظ
مع المصادر افعالها الناصبة لها وقد تائيدت هذه المناسبة في
مصادر مخصوصة بكثرة استعمالها منصوبة بافعال مضمرة فلذلك
حكم بان اصل النصب وايده بانه قراءة بعض واشار اليه المص بقوله و
قد قرئ به اي الحمد لله بالنصب على الاصل لانهم قالوا اصل حمدت الله
حمدا حذف الفعل لدلالة المصدر عليه وادخل اللام الجارة على المفعول
وقدم الحمد وعرف باللام فصار الحمد لله بفتح الدال على النصب بالفعل
المحذوف ثم عدل من النصب الى الرفع لما ذكره المص بقوله وانما عدل
عنه اي عن النصب الى الرفع بان جعل مرفوعا بعد ما كان منصوبا
ليدل اي العدول او الرفع على عموم الحمد وثباته اما دلالة العدول
على ما ذكر فلان العدول عن الاصل تقتضي نكتة وما ذكر يصح نكتة فيحمل
عليه واما دلالة الرفع عليه فلان الجملة الفعلية ح ينقلب اسمية والاسمية
صالحة لان يقصد بها ما ذكر وعلى التقديرين انما يتم الكلام لو لم يدل
النصب او الجملة الفعلية على العموم والثبات فاقول ان اريد بالعموم
الدوام وجعل الثبات عطفا تفسيريا له فالامر ظاهر لان الفعلية انما تدل
على حدوث والتجدد دون الدوام والثبات واما الاسمية فهي وان
دلت بنفسها على الثبوت المطلق اي لا بشرط التجدد ولا بشرط عدم
على ما صرح به الشيخ عبد القاهر بانه لا دلالة في زيد منطلق على اكثر
من ثبوت الانطلاق لزيد الا انها بمعونة المقام وانضمام العدول
اليها مما يفيد التجدد تدل على ان اريد بمجرد ذلك الثبوت المطلق
عن التجدد والثبوت المجرد عن التجدد هو الدوام والثبات على
ان الاسمية وان لم تدل دلالة لفظية الا على الثبوت المطلق كما
ذكره الشيخ الا انها تدل دلالة عقلية على الدوام على ما قال الرضي
في الصفة المشبهة انها لما لم تدل على التجدد ثبت الدوام بمقتضى
العقل اذ الاصل في كل ثابت دوامه اي ما لم يظهر ما يقطعه وان
اريد بالعموم عموم الحمد وشموله لجميع افراده بحيث لا يشذ فرد منها حتى
يكون المعنى ان كل فرد من افراد الحمد من الازل الى الابد من اي حامد كان
ثابت لله تعالى فالاسمية تدل عليه بمعونة اللام واما الفعلية فانها لا تدل
عليه وكون بمعونة اللام لانها ان قدر ان الاصل حمدت حمدا كما هو المشهور
فغاية الامر ان يفيد بعد دخول لام الاستغراق على المصدر شموله لجميع افراد

حمد المتكلم

حمدت المتكلم وحده وان قدر ان الاصل نحمد على ما فعله صاحب الكشاف
فانما تدل على ان جميع افراد الحمد الصادرة منا ثابت له تعالى ولا تدل على
ثبوت الافراد الازلية تعالى كالحمد الصادر منه تعالى في الازل وقولهم دون
تجدده حدوثه يوهم كون الثبات تفسيرا للعموم حيث تعرض للتجدد و
المقابل للثبات ولم يتعرض لما يقابل العموم ثم ان عطف الحدوث على التجدد
عطف تفسيري وفائدته الاشارة الى ان التجدد الذي يدل عليه الفعل
بمعنى الحدوث لا بمعنى التقضي شيئا فشيئا قال قدس سره في حواشي المطول
ان دخول الزمان الذي من شانه التغير في مفهوم الفعل يوذن باعتبار
التجدد في الحدث وذلك لان المناسبة بينهما اكثر واعتبار الاقتران على
هذا الوجه اولى وانسب ثم قال هذا اذا اريد بالتجدد الحدوث واما ان
اريد به التقضي شيئا فشيئا فالصحيح انه ليس داخلا في مفهوم الفعل وضعا بل
يفهم من خصوصية الحدث واقتضاء المقام لكنه يخالف بظاهره ما ذكره في شرح
الكشاف حيث قال فيه ولما كان الرفع دالا على الثبوت المطلق مجردا عن قيد التجدد
والحدوث ناسب ان يقصد به الثبات والدوام بمعونة المقام بخلاف النصب
المستلزم لتقدير الفعل الدال بوضعه على الحدوث والتقضي فانه يدل
على ان التقضي داخل في مفهوم الفعل وضعا تدبر فان قلت الجملة الاسمية التي
تدل على الثبات دون التجدد والحدوث انما هي الاسمية الصرفة واما
الاسمية التي خبرها جملة فعلية فقد صرحوا بانها كالفعلية الصريحة في افادة
التجدد والتي خبرها ظرفية كما فيما نحن فيه ان قدر الظرف بالفعل فهي ايضا
اسمية خبرها فعلية وان قدر باسم الفاعل فلكونه بمعنى الحدوث بقرينة
عمله في الظرف يكون في حكم الفعل قلت فرقوا بين الفعلية الصريحة وبين الاسمية
التي خبرها فعلية بان المقصود في الفعلية نسبة الفعل الى فاعله وانها على
التجدد البتة والمقصود في الاسمية المذكورة نسبة الفعلية الى المبتداء وكون
النسبة في الفعلية التي وقعت خبرا على التجدد لا يستلزم كون نسبتها الى
المبتداء كذلك فيجوز ان يحمل هذه الاسمية على الدوام عند وجود الداعي
كالعدول بخلاف الفعلية لكنه يشكل فيما اذا كان المسند اليه في الفعلية
الواقعة خبرا ضمير المبتداء نحو زيد قام فان النسبة الى ضمير الشيء نسبة اليه حقيقة
فمقتضى الفعلية ان تكون نسبة القيام الى زيد على التجدد ومقتضى الاسمية
ان تكون تلك النسبة على سبيل الدوام فيلزم تحقق المتنافيين ولا يمكن ان يجاب
عنه بان اللازم تحقق الدلالتين ولا تنافي بينهما وانما التنافي بمدلوليهما ولا تحقق
لهما اذ لا يلزم من تحقق الدلالتين تحقق المدلولين فالمحقق لا تنافي فيه والذي

فيه التنافي لم يتحقق لان كون الكلام دالاً على المتنافي محذورًا ايضا بل التحقيق
في الجواب هو ان المنسوب الى المبتداء ليس عين المنسوب الى الضمير بل المنسوب
اليه هو مجرد القيام والمنسوب الى المبتداء هو مضمون الجملة الفعلية وهو القيام
في الزمان الماضي فيجوز ان يكون ثبوت القيام لزيد على سبيل التجدد في الزمان
الماضي ويكون القيام المتجدد الواقع في الزمان الماضي ثابتا له دائما فيكون
ظرف ثبوت القيام لزيد هو الزمان الماضي فقد وظرف كون زيد قائما في الزمان
الماضي هو جميع الازمنة مثلا اذا كان زيد ضاحكا وقت العصر فكونه ضاحكا
وان اختص بالعصر الا ان كونه ضاحكا في العصر ليس مختصا بالعصر بل
دائم لصدق قولنا دائما زيد ضاحك في العصر وقوله وهو اي الحمد من
المصادر التي تنصب بافعال مضمرة لا يكاد تستعمل معها كما ينبئ ان لقوله
واصل النصب على ما ظهر مما نقلنا منه قدس سره فكانه قال يريد كون اصله
النصب انه قرئ به وانه من المصادر التي يحذف ناصبها وجوبا سماعا وهي
على ما ذكره ابن الحاجب سبحانه سقيا ورعيا وخيبة وجدعا وحمدا و
شكرا وعجبا ومعنى كونه لا يكاد تستعمل معها لا يكاد تستعمل تلك الافعال
مع تلك المصادر او تلك المصادر مع تلك الافعال ثم ان المص غير هنا اسلوب
الكشاف فانه ذكر هذا التابيد في جنب قوله واصل النصب كما هو المناسب
والمص اخره بالفصل بينهما بما هو من تتمة السابق ومتعلق به تعلقا ما ما
دفعا لان يتوهم ان معنى اصالة النصب كثرة استعمال المصدر منصوبا
بالفعل مضمر قوله والتعريف فيه للجنس لما ذكر معنى الحمد واعرابه وما يتعلق
بهما شرع في بيان معنى اللام ولم يقل واللام فيه لتعريف الجنس تنبيها على
ان كون اللام فيه للتعريف امر مفروغ عنه لا نزاع فيه اصلا وانما التردد
في انه لتعريف الجنس او الاستغراق قوله ومعناه اي معنى التعريف
الجنسي في الحمد الاشارة الى ما يعرفه كل احد ان الحمد ما هو يريد به ان
معناه الاشارة الى ماهية الحمد وحقيقته لان قوله ما هو بيان لقوله ما
يعرفه بتقدير من اي من ان الحمد ما هو والمراد بما هو ما يقع في جواب السؤال
عن الحمد بما هو وقد قرر في محله ان الواقع في جواب السؤال عن النوع بما
انما هو الحد المبين الماهية المحدود حقيقته فحاصله ان المعنى تعريف جنس
الحمد الاشارة الى حقيقته المعلومة المتميزة عند كل من هو عالم بالوضع ولذا
قال قدس سره في قوله ومعناه الاشارة الخ تصريح بان معنى تعريف الجنس
الاشارة الى حضور الماهية في الذهن وتميزها هناك من سائر الماهيات فان
المنكر وان دل على ماهية معقولة متميزة في الذهن حاضرة عنده الا انه

ان الحمد

لا اشارة

لا اشارة فيه الى تعينها وحضورها فاذا عرف بلام الجنس فقد اشير الى ذلك
والفرق بين حضورها وتعينها في الذهن وبين الاشارة الى تعينها وحضورها
مما لا يخفى ثم قال قدس سره وتحقيق الكلام ان معنى التعريف مطلقا هو
الاشارة الى ان مدلول اللفظ معهود اي معلوم متعين حاضر في الذهن
وقد صرح به بعض الفضلاء حيث قال التعريف ان يقصد به معين عند
السامع من حيث هو معين كانه اشار اليه بذلك الاعتبار واما النكرة
فيقصد بها التفات النفس الى معين من حيث ذاته ولا يلاحظ فيها تعينه
وان كان معينا في نفسه لكن بين مصاحبة تعينه وملاحظته فرق جلي ومهد
في تصوير ذلك مقدمة هي ان فهم المعاني من الالفاظ بمعونة الوضع والعلم
به فلا بد ان يكون المعاني متصورة ممتازة بعضها عن بعض عند السامع فاذا
دل باسم على معنى فلا يخلو اما ان يكون ذلك الاعتبار اي كون المعنى معينا
عند السامع متميزا في ذهنه ملحوظا معه اولا فالاول يسمى معرفة والثاني
نكرة ثم الاشارة الى تعين المعين وحضوره ان كان بحوم اللفظ يسمى علما
اما جنسيا ان كان المعهود الحاضر جنسا وماهية كاسامة واما شخصيا
ان كان فردا منها كزيد والا فلا بد من امر خارج عنه يشار به الى ذلك
فاللام اذا دخلت على اسم فاما ان يشار بها الى حصة معينة من مسماه
فرد او كانت او افراد مذكورة تحقيقا او تقديرا ويسمى لام العهد ونظيره
العلم الشخصي واما ان يشار الى مسماه ويسمى لام الجنس وح اما ان
يقصد المسمى من حيث هو كما في التعريفات ونحو قولنا الرجل خير من المراة
ويسمى لام الحقيقة والطبيعة ونظيره العلم الجنسي واما ان يقصد المسمى
من حيث هو موجود في الافراد بقرينة الاحكام الجارية عليه ان بنية له
في ضمنها فاما في جميع كما في المقام الخطابي بعلة ايهام ان القصد الى بعضها
دون بعض ترجيح لاحد المتساويين على الاخر ويسمى لام الاستغراق
ونظيره كلمة كل مضافة الى النكرة واما في بعضها كقولك ادخل السوق
حيث لا عهد ويسمى عهدا ذهنيا ومؤداه مؤدى النكرة ولذلك يجري عليه
احكامها فظهر ان اللام اما لتعريف الجنس او لتعريف العهد وان الاستغراق
ليس معنى تعريف الجنس وان كان مستفادا من المعرف بلام الجنس
في المواضع الخطابية وقرائن الاحوال انتهى فعلى هذا التحقيق معنى
قول المص والتعريف فيه للجنس ان التعريف فيه للحقيقة من حيث هي
بقرينة جعله مقابلا للاستغراق حيث قال او للاستغراق للجنس باعتبار
القصد اليه من حيث تحققه من ضمن جميع افراده حسبما تقتضيه المقام اذا العهد

كان لام التعريف لام الجنس لام الاستغراق هنا

الكلمة هي لفظ وضع لمعنى مفرد

الذهن مما لا يساعده المقام وفي بعض النسخ وقيل للاستغراق قيل
هذا القائل هو الكاكي ثم ان المص رجح كونها للجنس حيث قدمها ورضي
القول بالاستغراق في بعض النسخ وتبع في ذلك صاحب الكشاف فانه
بنى القول بكونها للجنس ورد الاستغراق حيث قال والاستغراق الذي
ينوهم كثير من الناس ويفهم منهم واختلف الناظرون في الكشاف في وجه
اختياره الجنس ورده الاستغراق وذكروا وجوها والشريف قدس
سره زيف جميع تلك الوجوه ثم قال ان السبب في الاختيار هو ان اختصاص
الجنس مستفاد من جوهر الكلام لان هذه دلالة وضعية بخلاف الدلالة
على جميع الافراد ومستلزم لاختصاص جميع الافراد فلا حاجة في تادية المقصود
الذي هو ثبوت الحمد تعالى وانتفاؤه عن غيره الى ان يلاحظ الشمول
والاحاطة ويستعان فيه بالامور الخارجية فان قلت استغنى بها صار استغراق
اختصاص افراد الحمد جميع محامده وان اكتفى بدلالة جوهر الكلام صار
مفهومها ضمنيا والاول اولى فلم اختيار الثاني قلت اجاب عن هذا
قدس سره في حواشي المطول بان الاختصاصين متلازمان فان كان
المقصود اختصاص الجنس فالامر ظاهر وان كان اختصاص الافراد
فقد جعل اختصاص الجنس دليلا عليه وسلوك طريقة البرهان فن
من البلاغة وانت خبير بان هذا الوجه الذي ذكره قدس سره يتوقف على
امرين احدهما ان الاختصاص المستفاد من اللام بمعنى الحصر وثانيهما
ان الاختصاص الجنسي اجلى واعرف من اختصاص جميع الافراد حتى يكون
الاول دليلا على الثاني وكلا الامرين محل بحث اما الاول فقد قدح
فيه العلامة الدواني حيث قال في حواشي مختصر الاصول قوله قدس سره
قد دل بلام التعريف والتخصيص على اختصاص الجنس المستلزم لاختصاص
المحامد كلها ولي فيه بحث لان الظاهر ان اللام انما تدل على الاختصاص
بمعنى التعلق لا بمعنى الانحصار يدل على ذلك انهم لم يعدوه من طرق
القصر كما عدوا سائر الحروف المشعرة بالحصر منها وان قولك المال لزيد
لو كان دالا على قصر المال على زيد كان قولك ما المال الا لزيد مفيدا
لحصر المال في صفة الانحصار في زيد لا حصر المال في زيد لحصول هذا المعنى
على تقدير قبل ورودها ايضا والا ولكان قولك الله الحمد مفيدا لقصر
الحمد على الاختصاص بالله تعالى لا على قصره على الله تعالى لان
قولك الحمد لله لما كان دالا على اختصاص الحمد بمعنى كونه مقصودا
عليه تعالى لم يكن تقديم الظرف مفيدا لهذا الاختصاص الحاصل بدونه

بل

لا بمعنى التعلق والا فلا يصح التفريع بقوله فلا حاجة في تادية المقصود

بل لقصر ذلك الاختصاص على المبتداء واللازم منتف كيف لا وصاحب
الكشاف نفسه قال في سورة التغابن قدم الظرفان في قوله تعالى له الملك
وله الحمد ليدل بتقديمهما على الاختصاص الملك والحمد بالله عز وجل وهذا
صريح في ان هذا الحصر لم يكن حاصلا بدون التقديم اذ لا كان حاصلا بدونه
لم يكن التقديم مفيدا لهذا الحصر لكونه مدلول الكلام بجوهره لاشتماله على
اللام انتهى واقول في الجواب يكفي في دلالة اللام على الاختصاص بمعنى
الانحصار كون مقصودا المقام حصر جميع المحامد فيه تعالى فالقصر في مقام
الحمد مستفاد من اللام باستعانة المقام ولا يلزم ان يكون دالا على القصر
في جميع مواد استعمالها فاندفع جميع ما ذكره من وجوه الدلالة سوى ما نقله
مما ذكر في سورة التغابن وجوابه ايضا يستفاد مما قال قدس سره في شرح
المفتاح من ان كون اللام الجارة في لكم ولكم مفيدة للاختصاص بمعنى
الحصر ان سلم لم ينافي دلالة التقديم عليه لجواز اجتماع الادلة على مدلول
واحد وقال في الحاشية هناك يعني ان الاختصاص المستفاد من
اللام ليس هو الحصر ولو سلم فلا منافاة انتهى ففي كلامه قدس سره ايضا
اشارة الى ان الاختصاص الحصري ليس معنى لام الاختصاص لكن
لا ينافي هنا ان يستفاد فيه بالمقام كما ان الاستغراق ليس معنى
تعريف الجنس لكنه يستفاد من المعرف بلام الجنس باستعانة المقام على
ما سبق تحقيقه وقد يقال في الجواب ان الاختصاص المستفاد من
اللام هو الاختصاص في الاثبات والمستفاد من التقديم هو الاختصاص
في النفوت وانت خبير بما فيه من التكلف من غير ضرورة تدعو اليه واما
الثاني فلانه يجوز ان يستدل باختصاص جميع الافراد على اختصاص
الجنس لكون الاختصاصين متلازمين فليس الاستدلال باحدهما على الآخر
اولى من العكس اذ ليس احدهما اوضح من الآخر والدليل لا بد ان يكون
اوضح من المدعى فهما في مرتبة واحدة فلا يتعين كون احدهما دليلا والآخر
مثبتا به وجوابه ان الاستدلال من اختصاص الجنس على اختصاص جميع
الافراد استدلال برهاني وعكسه استقرائي وابن البرهاني من الاستقرائي
واما ان الاختصاصين في مرتبة واحدة اذ ليس احدهما اعرف
واجلى فيكف يستدل به على الآخر فاقول تعقل اختصاص الجنس
لا يتوقف على تعقل الافراد وملاحظة وجود الجنس في ضمنها حتى لو
فرض وجود الجنس من حيث هو هو بدون تحققه في ضمن الافراد يجوز
العقل تحقق اختصاص الجنس بخلاف الاختصاص الاستغراقي الذي

هو اختصاص الجنس في ضمن جميع الافراد فانه يتوقف تعقله على تعلق امر
زايد وهو وجود الجنس في ضمن الافراد وقد تقرر في محله ان ما يكون شرط
تعقله اكثر كان عند العقل اخفى وما كان اقل كان عنده اوضح واعرف
اعلم انا قد لاقينا في بعض اسفارنا واحدا من فضلاء العصر فقال عندي
وجه وجيه لاختيار الجنس دون الاستغراق غير الوجوه المذكورة افاده
بعض اساتيذي هو انه لما كان المقصود هو الدوام والثبات حتى عدل
عن النصب الى الرفع لاجله وجب الحمل على الجنس دون الاستغراق
اذ لا دوام وثبات لكل فرد وانما الدوام والثبات للجنس والطبيعة
فقلت تجدد افراد الموضوع لا ينافي اتصاف الموضوع في ضمن تلك
الافراد المجددة بالمحمول على وجه الدوام والاستمرار والذي تفيده
اسمية الجملة هو هذا على ان تجدد الافراد يستلزم تجدد الطبيعة بل
عين تجددها لما تقرر في محله ان اتصاف الفرد بامر هو عين اتصاف
الطبيعة لا بشرط بذلك الامر ولقد اطنبنا في الكلام لما اقتضاه تحقيق
المقام وقوله اذ الحمد في الحقيقة كله لله تعالى ذهب اكثر الناظرين
الى انه دليل الاستغراق والاولى ان يجعل دليلا لكل من الجنس والاستغراق
لان الغرض من تخصيص الجنس ايضا تخصيص جميع الافراد لكن بطريق
البرهان على ما عرفت فالمقصود الاصلي سواء جعلت اللام للجنس
او الاستغراق هو اثبات جميع المحامد له تعالى فصرف الدليل الى الاخير
يوهم ان هذا المقصود انما يحصل على تقدير الاستغراق ومعنى قوله اذ الحمد
في الحقيقة كله له تعالى انه تعالى في ذاته يستحق كل الحمد لا ان الحمد كله
مختص به تعالى والا لزم المصادرة على المطلوب ثم ان دعوى حصر
استحقاق الحمد كله في الله تعالى مبني على عدم الاعتداد بحمد العبد بجعل
الجنس في المقام الخطابي منصرفا الى الكامل كانه كل الجنس والا فلا يصح
تخصيص جنس الحمد ولا جميع افراده به سبحانه اما عند اهل الحق فلان
خالق افعال العبد هو الله وان كان هو الله لكن للكسب فيه مدخل فيرجع
الحمد اليه ايضا بهذا الاعتبار كيف وقد صرح ائمة الكلام بان للعباد افعالا
اختيارية يثابون بها ويعاقبون عليها فيستحقون بها الحمد والذم في الدنيا
ولهذا ذم الله الكافرين حيث قال عز وجل ويحبون ان يحمدوا بما لم
يفعلوا فانه يدل بمفهومه على انهم ان احبوا ان يحمدوا بما فعلوا من الافعال
الحسنة لما استحقوا هذا الذم واما عند المعتزلة فلان خالق افعال
العباد عندهم هو العبد بمجرد تمكين الله واقتداره عليها لا يختص الحمد عليها به

تعالى

تعالى غاية الامر ان يرجع اليه سبحانه ايضا كل حمد باعتبار وهو لا يفيد
التخصيص بل الاشتراك والى ما ذكرنا مفصلا اشار بقوله اذ ما من خير
الا وهو مولاه فهو تعليل لقوله الحمد كله لله يعني ان كل حمد فانما يقع بازاء
ما هو خير وجميل وما من خير اي جميل الا ومعطيه وموجده هو الله لا
غير وبهذا الاعتبار يكون حمد العبد بازاء الخيرات الحاصلة له بكسبه راجعا
الى حمد الله تعالى ولهذا قيد كون كل الحمد له تعالى بقوله في الحقيقة فلا
يرد ان هذا الدليل لا يدل على المدعى ان حمد العبد في مقابلة افعاله الكسبية
حمد تستحقه العبد لانا نقول نعم لكن بحسب الظاهر لا في الحقيقة لان
كل ما هو محمود عليه منه تعالى كانعام الواصلة الينا من غيرنا او بغير وسط
كالنعم الفائضة علينا ابتداء بلا مدخلية الغير مثل الوجود وما يتبعه من
الكمالات وجعل قوله بوسط اشارة الى ما يرى المعتزلة من نسبة افعال
العباد الى اختيارهم وقوله او بغير بغير وسط الى ما يرى الاشاعرة
من نسبة الكل الى القدرة القديم كما فعله البعض لا يلايم ما ذكره
في معرض الاستدلال من قوله كما قال الله تعالى وما بكم من نعمة فمن الله
فانه يدل على ان المؤثر في النعم كلها هو الله تعالى فان معنى كونها من
الله صدورها عنه تعالى قوله وفيه اي في اثبات الحمد تعالى اشعار
بانه تعالى حي قادر مريد عالم اي متصف بهذه الصفات اذ الحمد
لوجوب كونه واقعا بازاء الفعل الاختياري لا يستحقه من كان هذا المذكور
من الصفات شانه اي حاله ووصفه بان يكون متصفا بها لان الاختيار
يستلزمها لامتناع صدور الفعل عن الفاعل باختيار بدون حيوة
وقدرة وارادة وعلم لما تقرر من انها مبادي للافعال الاختيارية قوله
وقرئ الحمدِ لله بالكسر اي بكسر الدال باتباع الدال اللام اي بجعل الدال
تابعا للام الجر في الله في الكسر وقرئ ايضا بالكسر بالعكس اي بضم لام الجر
في الله باتباع اللام الدال بجعلها مضمومة مثل الدال والاول لغة بعض
بني تميم وبعض عقيل فقرأ بها الحسن البصري والعكس لغة بعض قيس
قرأ بها ابراهيم بن ابي عبلة ورجح صاحب الكشاف هذه القراءة من حيث
ان فيها جعل الحركة البنائية تابعة للاعرابية التي هي اقوى لدلالتها على المعنى
ومما يقوي هذه القراءة ويرجحها ان فيه تفخيم لفظ الجلالة ورجح بعضها قراءة
الحسن لكونها في قبيلتين ولكون الاكثر في اللغة جعل الثاني متبوعا ولان في
قراءة الحسن جعل الحركة اللازمة متبوعة وغير اللازمة تابعة وهو الى من العكس
اذ غير اللازم يزول فيسهل حذفه للاتباع ولما تعارضت وجوه الترجيح

شيئا منها وانما كان ههنا مظنة ان يقال اتباع احد الطرفين الاخر في حركته
انما يكون في كلمة واحدة مثل مُخدر الجبل بضم الدال اتباع للراء وسفيره
بكسر الميم اتباع للخاء والحمد لله كلمتان فكيف وقع الاتباع في كلمتين اشار الى
وجه جوازه بقوله تنزيلا لهما اى للفظ الحمد ولفظ لله من حيث انهما يستعملان
في المحاورات معا بحيث لا ينفك احدهما عن الاخر غالبا منزلة كلمة واحدة
فعومل بهما ما عومل بكلمة واحدة فجرى فيهما الاتباع قوله الرب في الاصل اى
اصل وضعه بمعنى التربية اى مصدر يستعمل بمعنى التربية يقال ربه ربا
بمعنى رباه فربية فيهما مترادفان واما حديث ان زيادة اللفظ تدل على
زيادة المعنى فليس بمضر كما سبق وهو اى الرب بمعنى التربية او التربية
والتذكير باعتبار الخبر تبليغ الشئ وايصاله الى كماله وهو ما يتم به النوع
اما في ذاته كرئية السرير فانها كمال للخشب السريري اذ لا يتم السرير في
حد ذاته الا بها ويطلق عليه الكمال الاول او في صفاته كالبياض فانه
كمال للجسم الابيض لا يكمل في صفة الابيض ويختص باسم الكمال الثاني والقول
بان المراد ههنا هو الثاني مما لا وجه له فانه تعالى مكمل جميع ما سواه ذاتا و
صفة فالتخصيص بالاخير تحكم تدبر فالتربية ايصال الشئ الى ما يتم به ذاتا او
صفة شيئا فشيئا اى تبليغا تدريجيا كتبليغ النطفة الى مرتبة الانسانية
متدرجا في اطوار الخلق كما نطق به الكتاب العزيز ثم وصف به المربي
ابتداء من غير ان يجعل بمعنى الفاعل ويقدر ذو للمبالغة في تلبسه بالتربية
كانه عين التربية ومنتجم منها كالصوم في رجل صوم والعدل في رجل
عدل فانهم حققوا ان جعل مثل هذه التراكيب من المجاز العقلي ابلغ من
اعتبار المجاز في الظرف بجعل العدل مثلا بمعنى العادل او ذو عدل
بتقدير المضاف قيل وانت خبير بان كلمة ثم في قوله ثم وصف به ليس واقعا
موقعه لان الوصف به ليس بعد نقله من معناه المصدري بل في حال كونه
مصدرا ليفيد المبالغة لكون المجاز حقيقيا اقول قد عرفت ان معنى
قوله هو في الاصل بمعنى التربية انه في اصل وضعه يستعمل مصدرا بمعنى التربية
يقال التربية ايقال ربه ربا بالمعنى رباه تربية فمعنى قوله ثم وصف به ثم
استعمل وصفا اى محمولا على الغير ولا شك ان استعماله وصفا متأخر
عن استعماله مصدرا وقيل القائل هو صاحب الكشاف فانه جعله كونه نعتا
اصلا حيث قال ويجوز ان يكون وصفا بالمصدر للمبالغة بعد ما قال اولا
هو نعت اى صفة مشبهة بدليل قوله من ربه يربه بفتح العين في الماضي وضمها
في الغابر فهو رب فان الرب صفة مشبهة بمعنى الرابي ووجه التمريض هو انه

جعله

جعله صفة مشبهة من الفعل المتعدي فلا بد من التأويل بان يقال المراد انه
ماخوذ من ربه بعد جعله لازما بالنقل الى فعل بالضم كما سلف في الرحيم
وايضا فيه تفويت للمبالغة المستفادة من الوصف بالمصدر فان الصفة
المشبهة وان بنيت للمبالغة الا انها ابين من المبالغة التي يجعل فيها الذات
عين الوصف القائم به ولما كان مجئ الصفة على فعل من باب نصر ينصر
نادرا استشهد له في الكشاف بمثال هو ما ذكره المص بقوله كقولك نم الحديث
ينم بالضم والكسر فهو نم اى ونام والنمة رفع الحديث على وجه الافساد ولا بد
فيه ايضا من اعتبار النقل المذكور قال قدس سره وكان في ترك المفعول
نوع اشارة اليه وقوله ثم سمي به المالك اشارة الى ان مراد صاحب الكشاف
من قوله الرب المالك انه سمي به المالك بان نقل الى المعنى المالك بعد
كونه نعتا بمعنى المربي واشار الى المناسبة المصححة للنقل بقوله لانه يحفظ
ما يملكه ويربيه يعني ان الحفظ والتربية لازم للملك عادة كما في عبارة
الكشاف ظاهرة في ان معنى الرب هو المالك من غير ان يكون هناك نقل
من معنى اخر وعبارة المص ايضا في شرح الاسماء الحسنى صريحة في ان الرب
بمعنى المالك من غير نقل حيث قال وقيل معناه المالك من ربه يربه فهو رب
اذا ملكه وذكر ايضا بعض المفسرين ان الرب يطلق لغة بالاشتراك
اللفظي على المالك والسيد والمربي والمنعم والمصلح والمعبود واللائق
معتبر قوله لا يطلق على غيره تعالى الا مقيدا كقوله ارجع الى ربك اى لا يستعمل
لفظ الرب استعمالا شايعا او لا يستعمل في الاسلام مفردا في غير الله تعالى
الا مقيدا اى بالاضافة كرب الدار ومنه قوله تعالى حكاية عن يوسف
ارجع الى ربك واما قول الحارث بن حلزة في مدح منذر بن ماء السماء وهو
الرب والشهيد على يوم الحيارين والبلاء بلاء فنادر وفي الجاهلية واما
قلنا مزدا لانه يستعمل في غيره تعالى جمعا سواء قيد بالاضافة او اطلق
قال قدس سره واما لفظ الارباب فحيث لم يطلق على الله وحده جاز
تقييده بالاضافة واطلاقه كما يقال رب الارباب وقال تعالى ارباب
متفرقون اقول المقيد بالاضافة في رب الارباب هو الرب وليس بجمع افعى
الارباب ليس بمقيد بالاضافة الا ان يراد بالتقييد بالاضافة ان يكون واقعا
في التركيب التقييدي الاضافي فتامل ثم ان معنى قوله الا مقيدا انه يجوز
استعماله في غيره تعالى حال كونه مضافا في الجملة لا انه في جميع صورة الاضافة
يصح استعماله في غيره تعالى اذ لا يصح اطلاق رب العالمين ورب الخلق
اجمعين على غيره تعالى وقد يقال ينافي جواز اطلاق الرب على غيره تعالى

الكلام عبارة عن مصر السلطان

جواز اطلاق الرب على غيره تعالى مقيدا بالاضافة ما رواه البخاري
ومسلم عن ابي هريرة مرفوعا ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لا يقل احدكم
اطعم ربك واسق ربك وارض ربك ولا يقل احدكم ربي وليقل سيدي
ومولاي ولا يلزم من جوازه في شريعة يوسف على ما حكاه الله عنه انه ربي
احسن مثواي وارجع الى ربك جوازه في شريعتنا لان قصص الشرايع
السابقة بلا انكار انما يكون شريعة لنا اذا لم يقم دليل على بطلانه في شريعتنا
وكفاك دليلا عليه هذا الحديث المرفوع ويجاب بان النهي في الحديث
للتنزيه لا التحريم وقيل ان الاسلم ان يتمسك بظاهر الحديث ويجتنب
عن اطلاق الرب على غيره تعالى قوله والعالم بفتح اللام اسم لا صفة
لما يعلم به اي وضع لما يكون وسيلة الى العلم بالشيء فهو مشتق من العلم
بمعنى الادراك لا من العلم بفتح اللام بمعنى العلامة والمقصود انه اسم
لهذا المفهوم الكلي المشترك بين مجموع الموجودات وبين اجزائه من الاجناس
والانواع والاشخاص لان هذا المفهوم الكلي كما يصدق على المجموع وعلى
كل جنس ونوع يصدق على كل شخص فيصح اطلاقه على الاشخاص نقلا
الى المعنى ويؤيده قوله كالخاتم والقالب اي كما ان الخاتم والقالب مع
اشتقاقهما من الختم والقلب اسمان لما يختم به ويقلب به الشيء من شكله
الاصلي الى شكله دليل بصفتين كساير الاسماء الآلية كذلك العالم مع اشتقاقه
من العلم اسم لما يعلم به الشيء ووجه التأييد ان كلا من الخاتم والقالب
يطلق على الشخصي فالتشبيه بهما يفيد صحة اطلاقه ايضا على الشخص الا
انه لم يقع وعدم الوقوع لا ينافي في الصحة لكن هذا مقتضى النظر
الجليل واما النظر الحكمي فيقتضي ان الشخص من حيث انه شخص لا يعلم به
الصانع وستحققه فاصبر صبرا جميلا وقوله غلب فيما يعلم به الصانع من
الجواهر والاعراض خبر بعد خبر اي غلب بعد ما كان في اصله عاما يصح
اطلاقه على كل ما يعلم به الشيء صانعا كان او غيره فيما يعلم به الصانع خاصة
فلا يطلق العالم على ما يعلم به غير الصانع كالدوال الاربع مثلا واطلاق
الصانع عليه تعالى ورد في كلام النبي عليه السلام على ما اخرجه الحاكم في
المستدرك عن حذيفة انه صلى الله عليه وسلم قال ان الله صانع
كل صانع وصنعته واخرج الطبراني ايضا حديثا آخره اتقوا الله فان الله
فاتح لكم وصانع والمراد بما يعلم به الصانع ما يستدل به على وجود الصانع
وصفاته العلى فالصفات غير داخلة فيه لانها لا يعلم بها الصانع بل هي

كالصانع يعلم من المصنوع ثم ان وجه الدلالة على وجود الصانع
وصفاته كما يجيء هو الامكان او الحدوث وكل منهما من الامور العامة
الشاملة لجميع المصنوعات لا اختصاص لشيء منهما بشخص دون شخص
فالشخص من حيث هو شخص ومشتمل على المشخصات لا مدخل له في
الاستدلال المذكور فانا نستدل بامكان الممكن بما هو ممكن على وجود
الواجب لا بامكان زيد بخصوصه فلا يصدق مفهوم ما يعلم به الصانع
على الاشخاص من حيث هي اشخاص وان صدق عليها من
حيث انها ممكنات وبهذا الاعتبار هي كليات اجناس وانواع و
هذا هو السر في عدم اطلاق لفظ العالم على الافراد فهو اسم للقدر
المشترك بين اجناس ما يعلم به الصانع وبين مجموعها فكما يطلق على
كل جنس فيقال عالم الافلاك وعالم العناصر وعالم النبات
وعالم الحيوان فكذلك يطلق على المجموع فيقال العالم بجميع اجزائه محدث
قوله وهو اي ما يعلم به الصانع ويستدل به عليه كل ما سواه من الجواهر
والاعراض عام خص منه البعض وهو الاشخاص بقرينة حمله على
ما يعلم به الصانع فكل فرد من افراد الجوهر والعرض وان صدق
عليه انه سواه الا انه لعدم كونه بخصوصه مما يعلم به الصانع لا يصدق
عليه انه عالم ولهذا احتيج في اطلاق العالم على فرد الانسان الى
العلاقة المجازية على ما سيجيء في كلام المص واما حمله على المجموع
فمع انه يأباه جمعه اذ لا تعدد في المجموع يستلزم خروج الاجناس
والانواع مع انها يعلم بها الصانع ويطلق عليها العالم كما عرفت وقد
يقال الكل مجموعي وان العالم هو مجموع الجواهر والاعراض المحسوسة
بان يخص الجواهر والاعراض بالمحسوسة منها اذ هي التي يعلم بها
الصانع واطلاقه على الاجناس والانواع مثل عالم الحيوان و
عالم الانس وعالم الجن مجاز وان جمعه باعتبار ان لله عوالم
غير هذا العالم المحسوس كعالم الصفات وعالم المثال وعالم الغيب
وعالم المعاني اقول اذا اعتبر في مفهوم العالم كونه مما يعلم به الصانع
حتى خص لاجل الجواهر والاعراض بالمحسوسة فمن اين يكون لله
عوالم غير هذا العالم المحسوس حتى يكون جمعه باعتبارها ثم انه نقل
عن المص في الحاشية ان قولنا من الجواهر والاعراض احسن
من قول صاحب الكشاف من الاجسام والاعراض لانه لا يتناول
الجوهر الفرد ولا المركب من جوهرين او ثلثة لانها ليست عرضا وهو

ظاهر ولا جسما عند صاحب الكشاف لان الجسم عند المعتزلة هو الطويل
العريض العميق انتهى قيل وكذا لا يتناول المجردات عند من يقول بثبوتها الا
ان الذى يستدل بامكانها على وجود الصانع هو الاجسام والاعراض
لانها محسوسة ومعلومة الاحوال وسلوا عاد سلم وجوده فليس بمحسوس
ولا ظاهر فلا يتيسر الاستدلال به اقول قد عرفت ان ما يعلم به الصانع لا يصدق
عليه وقوله فانها تعليل لكون الجواهر والاعراض ما يعلم به الصانع واللام
فى قوله لامكانها وافتقارها الى مؤثر واجب لذاته يتعلق بما بعده من حيث
ان اعنى قوله تدل على وجوده اى وجود الصانع فحاصل الكلام ان كون
الجواهر والاعراض مما يعلم به الصانع انما هو لدلالتها على وجود الصانع
من حيث انها امور ممكنة يتساوى طرفا وجودها وعدمها بالنظر الى ذاتها
كالكفتين الميزان وذلك التساوى يوجب الافتقار الى مؤثر يرجح وجوده
على عدمه لامتناع ترجح احد المتساويين على الاخر من غير مرجح قال المص
فى الطوالع ان الامكان يحوج للممكن الى السبب المؤثر لان الممكن لما استوى
طرفا وجوده وعدمه امتنع وجوده لا للمرجح والعلم به بديهى وذلك المرجح
يجب ان يكون واجب لذاته والا لكان ممكنا فيحتاج الى مرجح
اخر فاما ان يتسلسل او يدور فالمجموع المشتمل على التسلسل والدور ممكن
ايضا فيحتاج اى مؤثر واجب وهذا الدليل كما ترى مبنى على ان علة
الافتقار الى المؤثر هو الامكان كما ذهب اليه الحكماء واختياره المص
وساير المحققين وان كان مذهب المتكلمين ان علة الافتقار الحدوث
لان ملاحظة الحدوث لا يدل الا على ثبوت قديم مجاز ان يكون ذلك القديم
ممكنا فلا يدل على ثبوت الواجب وايضا لا حاجة فى سلك الامكان الى
الاستعانة ببطلان الدور والتسلسل كما اشارنا اليه وهو احد مسلكى اثبات
الواجب على ما نوزع فى موضعه فمن قدر فى الكلام المص مقدمة اخرى
حيث قال فى توجيهه فانها لكونها ممكنة مفتقرة الى مؤثر واجب لذاته تدل
على وجود الصانع دفعا للدور والتسلسل فجعل الدليل موقوفا على ابطال
الدور والتسلسل فقد ضيع ما قصده المص من ان دليل اثبات الواجب
لا يتوقف على ذلك وان بمجرد ملاحظة الامكان يفيده والى هذا ذهب
المحققون قوله وانما جمع اى انما جمع لفظ العالم مع ان الافراد كان اصلا
واخف ليشمل ما تحته من الاجناس المختلفة ظاهره ان المراد شموله للاجناس
انفسها لا شموله لافرادها بناء على ان العالم لا يطلق على افراد فيكون
المعنى لو لم يجمع وقيل رب العالم تبادر منه بشهادة العرف هذا العالم
رب العالم

المشاهد

المشاهد فجمع ليشمل جميع ما تحت مفهوم العالم من الاجناس المختلفة
والى هذا المعنى كمل بعض شراح الكشاف قوله ليشمل كل جنس وتردد
عليه قدس سره بان المقام يقتضى ملاحظة شمول احاد الاشياء المخلوقة
كلها وبان المقابل للعالم المشاهد العالم الغائب فاذا كان الافراد موهما
ان المقصود الاول فقط ناسب ان يثنى ليتناولهما معا فان الكل مندرج
فيهما قطعا واجيب بان ربوبية الجنس مستلزم لربوبية افراده واحاده
اذ ايجاده فى الاحاد المختلفة وجريان التشخصات والعوارض عليها
داخل فى ربوبيته وان التثنية لا اشعار لها بالكثرة فالاولى الجمع لكونه
مشعرا بها اقول مقتضى المقام ان يؤتى بعبارة تدل على ربوبية جميع الموجودات
ولزوم ربوبيتها فى نفس الامر لربوبية الجنس لا يستلزم دلالتها عليها
لجواز ان يكون اللزوم غير بين واما ان التثنية لا اشعار فيها بالكثرة فمقبول
بعد اندراج الكل فى المتقابلين اى حاجة الى الاشعار بالكثرة وههنا
احتمال اخر اختاره قدس سره وان كان خلاف ظاهر عبارة الشيخين
وهو ان يحمل الكلام على ارادة شمول افرادها بان يقال المراد انه لو افرد
معرفا باللام وقيل رب العالم لربما توهم ان القصد الى الاستغراق افراد
جنس واحد او الى الحقيقة اى القدر المشترك بين الاجناس فلما جمع
واشير بصيغة الجمع الى تعدد الاجناس واستغراق افرادها بالتعريف
زال التوهم بلا شبهة وفهم المقصود بلا مرية ولما كان يرد على هذا الحمل
ان العالم لا يطلق على واحد من الجنس المسمى به كزيد مثلا فاذا عرف
امتنع استغراقه لافراد الجنس واحد فان اللفظ المفرد لا يستغرق الا
افرادا يطلق على كل واحد منها اجاب عنه قدس سره بان العالم لما كان
منطلقا على الجنس باسره نزل منزلة الجمع ومن ثم قيل هو جمع لا واحد له
من لفظه فكما ان الجمع اذا عرف استغراق احاد مفرده وان لم يكن صادقا
عليها كذلك العالم اذا عرف يشمل افراد الجنس المسمى به وان لم يكن منطلقا
عليها كانها احاد مفرده المقدر فالعالمون بمنزلة جمع الجمع فكما ان لفظة الاقا
الاقاويل يتناول كل واحد من احاد الاقوال كذلك العالمون يتناول
كل واحد من احاد الاجناس انتهى ولما كان هذا خلاف ظاهر عبارة
الكشاف قال لدفعه فقوله يشمل كل جنس اى افراده فعلى هذا القول
المص ليشمل ما تحته من الاجناس معناه يشمل افراده ما تحته واعترض
على هذا الجواب بانا لا نسلم ان الدال على الاجناس بمنزلة الجمع وان جمعه
بمنزلة جمع الجمع حتى يلزم التناول المذكور بعد اللام فان لفظ جنس مثلا يشمل

كل جنس والاجناس التي هي جمع لا يشمل احاد كل جنس والا لزم تناول
الحكم لاشخاص اذا قلنا الاجناس كذا او ليس كذا اقول قد حقق قدس سره
في تصانيفه فان الجمع المعرفة يستعمل على وجهين احدهما ان يراد بها المجموع
من حيث هو مجموع فيكون الحكم مستندا اليه دون كل واحد كقولك للرجال
عندي درهم فان اللازم درهم واحد للكل بخلاف قولك لكل رجل عندي
درهم والثاني وهو الكثير والاشهر استعمالا ان يراد بها كل واحد من
افرادها فيكون الحكم مستندا الى كل فرد سواء كان اثباتا كقوله تعالى والله
يحب المحسنين اي كل محسن او نفيا كقولك لا اشتري العبيد اي لا هذا
ولا ذاك انتهى فاقول اذا قلنا الاجناس كذا فمقتضى هذا التحقيق يجب
ان لا يخلو عن احد الوجهين اما الاول فكقولنا الاجناس تترتب مصاعدة
فان هذا الحكم مستند الى المجموع من حيث هو اذ لا يتصور الترتب في كل
جنس فضلا عن كل فرد واما الثاني فكقولنا الاجناس موجودة في
الخارج فان هذا الحكم مستند الى الفرد لانه الموجود في الخارج و
التخلف في بعض المواد مثل قولنا الاجناس توجد في ضمن الانواع
فمثناه خصوص المادة فان الجنس من حيث هو جنس له احكام مخصوصة
لا يرى لا يسري الى افراده كلية وطبيعيا وذاتيا وكونه
موجودا في انواعه مما يكون منشاه الجنسية بقي ههنا شيء وهو انه قد
يقصد بالجمع المحلى باللام الجنس دون الاستغراق كما في قوله تعالى تجري
من تحتها الانهار فالجمع ايضا يوهم ان القصد الى الجنس دون الاستغراق
وجوابه ان الجمع المحلى باللام حقيقة في الاستغراق وانما يحمل على الجنس
مجازا عند عدم قرينة الاستغراق هو جوابه فبعد ملاحظة اقتضاء
المقام شمول الافراد وعدم قرينة الجنس لا مجال لهذا التوهم هذا ثم
لما بين المص فايدة اصل الجمع سواء كان صحيحا كالعالمين ومكسرا
كالعوالم اراد ان يبين وجه صحة خصوصية الجمع بالواو والنون فان
شرط هذا الجمع ان كان اسما ان يكون علما مذكرا عاقلا كزيدون وان كان
صفة ان يكون مذكرا يعقل نحو مسلمون فقال وغلبت العقلاء المذكورين
منهم اي من افراد العالم كالملك والانس والجن على غير العقلاء كالافلاك
والعناصر فجمعه بالياء والنون كسائر اوصافهم كما يجمع جميع اوصافهم
بالياء والنون يعني انه وان لم يكن صفة بل اسما كما سبق لكنه اسم يشابه الصفة
في دلالته على الذات باعتبار معنى هو كونه يعلم به فجمع كما يجمع الصفات فا
نسائر بمعنى الجميع ويجوز ان يكون بمعنى الباقي ويراد بالاوصاف ما هو اعم

من

من الحقيقة وما هو بمنزلتها قوله وقيل اسم وضع لذوي العلم يعني ان العالم
وان كان اسما مشتقا من العلم الا انه موضوع لذوي العلم خاصة لا يستعمل بحسب
الوضع في غير ذوي العلم مما يعلم به الصانع وقوله من الملائكة والثقلين بيان
لذوي العلم وقوله وتناوله لغيرهم اي تناول لفظ العالم بهذا المعنى لغير
ذوي العلم من الجمادات والحيوانات على سبيل الاستتباع جوابا لما
عسى ان يتوهم ان ربوبيته تعالى تتناول غير ذوي العلم ايضا فما وجه
التخصيص بذوي العلم وحاصل الجواب انه وان لم يتناول غيرهم بطريق
استعمال اللفظ في معنى شامل للكل لكنه يتناوله بطريق الاستتباع
اي الاستلزام من غير ان يقصد من اللفظ ويستعمل هو فيه فان
الاستتباع انفهام معنى من لفظ لم يستعمل فيه لا حقيقة ولا مجازا
ولا كناية بل بمعونة المقام كانفهام مجيء العكس من قولنا السلطان
ووجه الاستتباع ههنا ان مربوبية الاصل يستلزم ربوبية
النوع استلزام مجيء السلطان مجيء خدمه وحشمه وقيل على
الناس ههنا اي العالم وان كان اسما لمفهوم عام هو ما يعلم به
الصانع لكن اعني في قوله تعالى رب العالمين الخاص وهو الناس
خاصة كما عني به ذلك في قوله تعالى اتاتون الذكران من العالمين
وقوله فان كل واحد منهم عالم اشارة الى العلة المجوزة لهذه
الغاية والمصححة لجمعه يعني ان علاقة هذا المجاز ووجه صحة
جمعه هو ان كل فرد من افراد الناس كالعالم من حيث انه
يشتمل كل منهم على نظائره ما في العالم الكبير من الجواهر والاعراض
قال المص في الحاشية بيانه على وجه المختصر الذي يحتمله هذا المقام
ان بدن الانسان المتكون فيه الاخلاط الاربعة بمنزلة العالم
السفلي المشتمل على العناصر الاربعة الكائنة والفاسدة
والسوداء لكونه باردا يابسا كالارض والبلغم لكونه باردا
رطبا كالماء والدم لكونه حارا رطبا كالهواء والصفراء لكونه حارا
يابسا كالنار وراسه المشتمل على الحواس الظاهرة والباطنة
المدبرات لامر البدن والمسبب للاعصاب التي هي محل الحس
والحركة كالعالم العلوي المنبوط امر السفليات به قال الله تعالى
يدبر الامر من السماء الى الارض هذا كلامه بعبارته
وقال الراغب هذا القائل جعفر بن محمد قال العالم انسان

عالم كبير وهو الفلك بما فيه وعالم صغير وهو الانسان سمي كل
انسان عالما لان فيه من جواهر العالم الاكبر الاخلاط الاربعة ولان
لحمه كالارض الرخوة وعظامه كالجبال ودمه الجاري في العروق
كالمياه في الانهار ونفسه كالريح وشعره كالنبات وفيه من الملك
العقل ومن البهايم الشهوة ومن النبات النمو وفيه ايضا من العالم
الغيب الروح العقل ومن عالم الشهادة البدن المركب من
الاعضاء المتخالفة الحقايق ولقد فصل الغزالي فيه كل التفصيل
فليراجع الى تصانيفه قوله يعلم بها الصانع صفة لقوله نظاير
ما في العالم اي يعلم بتلك النظاير ويستدل بها على الصانع كما
يعلم ويستدل بما ابدعه في العالم الكبير من الدلايل القاطعة على
وجود الصانع الحكيم ولذلك الاشتمال سوى على بناء الفاعل
بقرينة قوله في المعطوف وقال اي سوى الله بين النظر فيهما اي
بين العالمين في النظر والاستدلال بهما فباعتبار التعدد المعنوي
المفهوم من لفظ فيهما صح اضافة لفظ بين الى غير المتعدد فان
المعتبر في اضافة بين ان يكون الى متعدد معنى وان كان مفردا لفظا
كقوله تعالى لا نفرق بين احد من رسله على ان النظر في احدهما
غير النظر في الاخر ففي النظر ايضا تعدد معنى ثم انه ان اراد
بالتسوية ما يفهم من قوله تعالى سنريهم آياتنا في الافاق وفي
انفسهم فقوله وقال وفي انفسهم فقوله وقال وفي انفسكم افلا
تبصرون معطوف على سوى لكنه لا عطفا تفسيريا بل مستقل في
افادة ان منشاء هذا القول ايضا هو الاشتمال المذكور كما انه منشاء
التسوية وان اراد بها التسوية المفهومة من قوله وفي انفسكم حيث ذكر
هذا القول بعد قوله وفي الارض ايات للموقنين فعطف قوله وقال
يكون حينئذ عطفا تفسيريا بيانا للتسوية فيكون المعنى سوى بينهما حيث
قال وفي انفسكم بعد ما قال وفي الارض آيات للموقنين فان معناه
وفي انفسكم ايضا آيات لهم ظاهرة كانها محسوسة افلا تبصرون وقد
حقق المص وجه اشتمال الارض والانفس للآيات في تفسير هذه
الآية في سورة والذاريات بما لا مزيد عليه فليطالع ثمة وانما مرض
هذين القولين لان التخصيص خلاف الظ قوله وقرئ رب العالمين
بالنصب اي نصب لفظ رب على المدح بتقدير اعني او النداء بتقدير
يا رب العالمين او بالفعل الذي دل عليه لفظ الحمد لله كانه قيل

نحمد

نحمد رب العالمين او نحمد الله رب العالمين فعلى الاول يكون مفعولا
نحمد وعلى الثاني صفة لمفعوله واياما كان فهو منصوب بنحمد وانما لم يجعل
منصوبا بلفظ الحمد المذكور لما تقرر من ان اعمال المصدر المعرف باللام
قليل فلا يصار اليه بلا ضرورة سيما في فصيح الكلام ولا ضرورة ههنا لظهور
الوجه الصحيح وقيل بنصب وجه آخر ظاهر وهو انه فعل ماض والجملة لتعليل
حمده تعالى ورد بانه لا بد لهذه الجملة وان كانت للتعليل من موضع الاعراب
ولا مجال للوصفية والقول بالحال يجر الى التكليف وايضا لا يناسب
الفصل بهذه الجملة بين الصفتين الآتيتين وبين موصوفهما حسبما اظهر خلاف
الظاهر اقول لم لا يجوز ان يكون جملة معترضة لا محل لها من الاعراب سيقت
للتعليل ثم ان ما ذكره من المحذور بين مشترك بين هذا الوجه وبين الوجوه
المذكورة في الكتاب فما هو جوابكم فيها فهو جواب فيه والحق ان هذه الوجوه
كلها خلاف الظاهر ولذلك اتى بصيغة التمريض مع انه نسب هذه القراءة
الى زيد بن علي قوله وفيه اي في وصفه تعالى بكونه ربا للعالمين دليل على
ان الممكنات كما هي مفتقرة الى المحدث حال حدوثها فهي مفتقرة الى
المبقي حال بقائها اقول لا يخفى ان المناسب اما ان يقال وفيه دليل على
ان الممكنات كما هي مفتقرة الى المؤثر حال وجودها بدل قوله الى المحدث
حال حدوثها ليكون اشارة الى مذهب الحكماء القايلين بان علة
الافتقار الى اي المؤثر هو الامكان لا الحدوث او يقال دليل على
على ان المحدثات تدل قوله على ان الممكنات ليكون اشارة الى مذهب
المتكلمين القايلين بان علة الافتقار هو الحدوث لكنه اراد ان يشير الى
ان الافتقار الى العلة وجودا وبقاء ثابت على كلا المذهبين لا كما زعم
البعض من انه لا افتقار اليه بقاء عند القايلين بان العلة هو الحدوث
لانه قدم الاشارة الى مذهب الحكماء لكونه مختارا عنده كما سبق و
لا استقلاله في اثبات المطلوب من غير حاجة الى ضم شيء من الخارج
كما في مسلك الحدوث وبيانه على وجه يتضح به المرام هو ان من قال
علة الافتقار الى المؤثر هي الامكان ذهب الى ان الممكن الباقي
يحتاج الى المؤثر حال بقائه لان علة الحاجة اعني الامكان لازم لماهية
الممكن لا ينفك عنها في موجودة حال البقاء فيوجد معلولها ايضا والى
هذا ذهب المص ايضا قال في الطوالع الممكن يستصحب الاحتياج الى
المؤثر حالة البقاء لبقاء الامكان الموجب للاحتياج فان الامكان للممكن ضروري
انتهى ومن قال ان العلة هي الحدوث وحده او مع الامكان شرطا او

او يلزمه ان يكون حال بقائه مستغنيا عن المؤثر اذ لا حدوث
حال البقاء فلا حاجة وقد التزمه جماعة منهم متمسكين ببقاء البناء بعد
فناء البناء وقالوا ان العالم يحتاج الى الصانع في ان يخرجه من العدم
الى الوجود وبعد ان خرج اليه لم يبقى حاجة اليه حتى لو جاز العدم
على الصانع تعالى عن ذلك لما ضر العالم ولما كان هذا امرا شنيعا
لم يرض به المحققون كالمص وغيره فقالوا لا احتياج الى المؤثر حال
البقاء ثابت على هذا القول ايضا بملاحظة مقدمات اخر هي ان الحادث
اما عرض او جوهر وقد ثبت ان الاعراض غير باقية بل متجددة دائما
اما بتعاقب الامثال او بتوارد الوجود على ما عدم بعينه فهي محتاجة
الى الصانع احتياجا مستمرا واما الجوهر اعني الاجسام وما يتركب هي
منها اعني الجواهر الفردة فيستحيل خلوها عن الاكوان المتجددة المحتاجة
الى الصانع فهي ايضا محتاجة اليه دائما فلله در المص حيث اشار في قوله
على ان الممكنات الى مذهب الحكماء القائلين بعلية الامكان وفي قوله
الى المحدث حال حدوثها الى مذهب القائلين بعلية الحدوث المتنبه
على ما هو تحقيق مذهبين المتكلمين والحكماء من احتياج ما سوى الله
تعالى من الموجودات الى المؤثر وجودا وبقاء فمن قال ان القائلين
بعلية الحدوث ذهبوا الى عدم افتقارها اليه حال البقاء لانعدام
الحدوث حال البقاء واختيار المص مذهب الحكماء على ما صرح به
سابقا بقوله فانها لامكانها وافتقارها انتهى فقد ذهل عما قصده المص
من بناء الكلام على المذهبين اذ لو كان مراد المص بناء الكلام على ما
اختاره من مذهب الحكماء لوجب ان يقال وفيه دليل على ان الممكنات
كما هي مفتقرة الى المؤثر في وجودها بدل قوله الى المحدث حال حدوثها
ثم ان وجه دلالة كونه تعالى ربا على ما ذكر هو ان التربية كما مر تبليغ الشيء
الى كماله اللائق به على التدريج ولا شك ان هذا التبليغ لا يتصور بدون
الوجود فهو مستديم للوجود وهو الموجد والمبقي اذ البقاء دوام الوجود
استمراره بتقرر قوله الرحمن الرحيم كرر على صيغة المجهول وفي بعض
النسخ كرره بافراد الضمير بتاويل هذا اللفظ وغرضه دفع ما استدل به
على ان التسمية ليست جزءا من الفاتحة من انها لو كانت جزءا منها لزم
التكرار بلا فائدة في فصيح الكلام وحاصل الدفع منع الملازمة مستندا بان
لهذا التكرار فائدة جليلة هي انه للتعليل اي تعليل استحقاقه تعالى للحمد
لانه يفيد ان ذلك الاستحقاق لاجل اتصافه تعالى بهما على ما سنذكره

اشارة

اشارة الى قوله فيما بعد واجراء هذه الاوصاف مع قوله فان قلت
الحكم آه قوله مالك يوم الدين على وزن فاعل قراءة عاصم والكسائي و
يعقوب ويعضده اي يقوم ما ذكر من قراءة عاصم قوله تعالى يوم
لا يملك نفس لنفس شيئا والامر يومئذ لله ووجه كونه عاضدا ان من
تملك في هذه الآية من الملك بالكسر لا من الملك بالضم بقرينة قوله شيئا
اذ لا معنى لان يقال يوم لا يكون نفس ملكا لنفس شيئا بخلاف ما اذا
قيل لا يكون نفس مالكا لنفس شيئا اي نفعا وضرا فقوله والامر
يومئذ لله وان تمت التقوية بدونه للاشارة الى ان المفعول في مالك
يوم الدين محذوف وان التقدير مالك الامور يوم الدين على ما سيجيء
على ان اللام في لله ظاهرة في الملك ففيه ايضا تقوية وقراءة الباقون من
القراء ملك على فعل صفة مشبهة قال صاحب الكشاف وملك هو الاختيار
حمل الاختيار على ما قرره الباقون غير صحيح عدل عنه المص الى قوله و
هو المختار قد يقال ولو قال بدل قوله وهو المختار والابلغ لكان اقرب
الى التقوى اذ الادب مع كتاب الله ان لا يرجح القراءات بعضها على بعض
قال ابو جعفر النحاس بعد ان حكى اختلاف المفسرين في ترجيح قراءة
فك رقبة مصدرا وفعلا ان الديانة تحظر الطعن على القراءة التي
قرأ بها الجماعة فهما قراءتان حسنتان لا يجوز تقديم احدهما على الاخر وقال
الشيخ ابو شامة قد اكثر المصنفون في التفاسير من الترجيح بين قراءتي مالك
وملك حتى بالغ بعضهم الى حد يكاد يسقط وجه القراءة الاخرى وهذا
ليس بمحمود بعد ثبوت القراءتين وانصاف الرب تعالى بمعناهما ثم
ان المص علل كونه مختارا بوجوه ثلثة الاول انه قراءة التفات اليه اشار
بقوله لانه قراءة اهل الحرمين وهم اولى الناس بان قراء القرآن غضا طريا
كما انزل وقرائهم الاعلون رواية وفصاحة وقد وافقهم قراء البصرة
والشام وحمزة من الكوفة والثاني التاييد القرآني واليه اشار بقوله
ولقوله تعالى لمن الملك اليوم فان المراد باليوم يوم القيمة فقد وصف
ذاته بانه الملك يوم القيمة والقرآن يتعاضد بعضه ببعض ويتناسب معانيه
في الموارد والثالث ما اشار اليه بقوله ولما فيه من التعظيم بيانه قدس سره
بان ما تحت حيازة الملك من حيث انه ملك اكثر مما تحت حيازة المالك
من حيث انه مالك فان الشخص يوصف بالمالكية نظرا الى اقل قليل ولا
يوصف بالملكية الا نظرا الى اكثر كثير وايضا الملك اقدر على ما يريد في
متصرفاته واكثر تصرفا فيها وسياسة لها واقوى تمكنا منها واستعلاء

عليها من المالك في مملوكاته ثم قال ولا يقدح في الاول انه يقال مالك
الدواب والانعام ولا يقال مَلِكها فان ذلك ليس من حيث ان
حياطة قاهرة عنها بل من حيث ان المالك يضاف عرفا الى ما ينفذ
فيه التصرف بالامر والنهي ولا في الثاني ان المالك يتصرف في مملوكه بالبيع
وامثاله وليس ذلك للمَلِك في رعاياه لان الكلام في الموضوع اللغوي
دون العرف الشرعي فللمَلِك ان يتصرف فيهم بما شاء واما كون التصرف
حقا او ليس بحق فمما لا يعتبر في المَلِك ولا في المالك لغة بل شرعا انتهى
واعترض عليه السيد الصدر بانه ان اراد بقوله المَلِك يضاف عرفا
الى ما ينفذ فيه التصرف بالامر والنهي حصر اضافته الى القابل للامر و
النهي فهو غير مسلم اذ كثيرا يضاف الى المدينة وهي غير قابلة لهما وان لم
يرد الحصر لا يكون ذلك مانعا عن صحة الاضافة الى الدواب والانعام
وقد جعله مانعا عنه هو ثم قال فان قلت اضافة الملك الى المدينة بتقدير
المضاف فالتقدير ملك سكان المدينة مثلا قلت قد يجيء اضافة الى الدواب
والانعام بتقدير مضاف ويكون التقدير مَلِك مَلاك الدواب والانعام
مثلا ليس كذلك انتهى قوله وليس كذلك يعني ليس يجوز اضافة الى الدواب
والانعام ولو بتقدير مضاف فاقول وما يدريك لعله يجوز اضافته بتقدير
المضاف فان المقدر كالملفوظ فان مدار صحة اضافة كون المضاف
اليه حقيقة مما يقبل التصرف المذكور ولا شك ان قولنا مَلِك اصحاب الدواب
صحيح وبعد تقدير المضاف لا فرق بين ملك الدواب وبين ملك اصحاب
الدواب فتامل واورد صاحب الكشاف للتابيد وجها آخر حيث قال
وقوله مَلِك الناس قيل وجه التابيد فيه انه كما عقب تعالى وصفه بالربوبية
في خاتمة القرآن ناسب ان يعقبه كذلك في الفاتحة وترك المص لانه تعالى
مَلِك الناس في الدنيا والآخرة لا ينطابق موضع التابيد في اختصاصه
تعالى بالملك يوم القيمة واعلم انه قد ذهب قوم الى انه معنى مالك
ومَلِك واحد كفارِه وفرِه وفاكِه وفكه وذهب الجمهور الى ان بينهما
اختلافا في المعنى وان معنى الملك اشمل واتم واختياره المص حيث
قال والمالك هو المتصرف في الاعيان المملوكة كيف شاء بنحو بيع وهبة
وغير ذلك مشتق من الملك بكسر الميم وسكون اللام بمعنى التملك والملك
بفتح الميم وكسر اللام هو المتصرف بالامر والنهي اي القادر على كل امر ونهي
في المأمورين فلا يصدق على الرؤساء بالنسبة الى اتباعهم وهذا مشتق
من الملك بضم الميم وسكون اللام بمعنى السلطنة والامارة ثم ان هذا

الفرق

الفرق قد جعله في الكشاف وجها آخر للاختيار ولم يلتفت اليه المص و
قيل وجه عدم الالتفات ان الحق ان النسبة هي العموم من وجه فان
الملك هو السلطان على من شانه الطاعة باستحقاق او بدونه والمَلِك
هو السلطان باستحقاق على من شانه الطاعة وغيره فان قوله المملوكة
يستلزم الاستحقاق وقرئ ملك بالتخفيف اي بتخفيف اللام
باسكانها فهو اما مخفف مالك بحذف الالف واسكان اللام او
مخفف ملك باسكان اللام او مصدر وصف به مبالغة كما في الرب
وقرئ ملك بلفظ الفعل الماضي من باب نصر او ضرب والجملة الفعلية
في محل الرفع على انها خبر مبتدا محذوف اي هو ملك يوم الدين ويحتمل الاستيناف
فلا محل لها من الاعراب وقيل في محل النصب حال باضمار قد وقيل في
محل الجر على انها صفة لموصوف منكر هو بدل من لفظ الجلالة اي اله ملك يوم
الدين وهذه القراءة جامعة لمعنى القراءتين لانه من الملك اما بالكسر او الضم
ونسب صاحب الكشاف هذه القراءة الى الامام ابي حنيفة رضي الله عنه
وسكت عنه لان ابن عطية نقل انها قراءة علي ابن ابي طالب والحسن بن ابي
الحسن ويحيى بن يعمر وقرئ مالكا اي منونا غير مضاف على ما في
اكثر النسخ ونقل ابن عقيل هذه القراءة عن اليماني بالنصب على المدح
بتقدير اعني او الحال على ان يكون عاملها معنى الفعل المستنبط من
الحمد وفي بعض النسخ ومالك بالنصب اي مضافا غير منون وهو
المذكور في الكشاف وجعله قراءة ابي هريرة ونقلها ابن عطية عن عمر
بن عبد العزيز والاعمش وغيرهما وقرئ مالك بالرفع منونا فيوم
منصوب ح على المفعولية لا على الظرفية كما وهم اذ لا يفهم ح كونه مالك
كل شيء ومضافا وهذا قراءة ابي هريرة وبالجملة الرفع على انه خبر مبتدا
محذوف اي هو مالك وقرئ ملك مضافا بالرفع على انه خبر مبتدا
محذوف وهذا قراءة سعد بن ابي وقاص وبالنصب على المدح
بتقدير اعني وانما لم يقرأ ملك منونا كما قرئ مالك كذلك لان ملكا
لكونه صفة مشبهة لا يلزم فعلي تقدير كونه منونا يلزم نصب يوم الدين
على الظرفية فلا يفهم كونه ملكا بالقياس الى جميع ما فيه وفي جميع اليوم
اذ يكفي في صدق انه ملك في ذلك اليوم كونه ملكا في بعض اجزاء
لبعض ما فيه بخلاف مالك منونا فانه اسم فاعل متعد من ملكه يملكه
فيجوز انتصاب يوما فيه على المفعولية فان قلت يلزم المحذور المذكور
على تقدير كون ملك مضافا ايضا قلت يكون اضافته لامية لا بمعنى في فيكون

يوما مفعولا لا ظرفا فيكون متكاذبا مع ما فيه قوله ويوم الدين يوم الجزاء اى المراد
بيوم الدين ههنا يوم الجزاء الاعمال ان خيرا فخير وان شرا فشر وذلك يوم
القيمة فاختار يوم الدين على يوم القيمة وساير الاسامى قيل لرعاية الفاصلة
وافادة العموم فان الجزاء يتناول جميع اهوال الاخرة الى السرمد وايضا
ذكره مع رب العالمين يتضمن اشارة الى المبدا والمعاد منه اى من الدين
اى من الدين بمعنى الجزاء قولهم فى المثل المشهور المرفوع الى النبى عليه السلام
كما تدين تدان والمراد الثانى اذ الاول بمعنى الفعل لان المعنى كما تفعل
تجزى كما تفعل جزاء فمن شمى الفعل الاول دينا للمشاكلة كقوله تعالى فاعتدوا عليه بمثل
ما اعتدى عليكم والكاف فى كما استمية محلها النصب على انها صفة لمصدر
محذوف اى تدان دينا مماثلا لفعلك بمعنى تجزى جزاء مماثلا لفعل فعلته
اولا وعين بعض اصحاب الحديث انه مكتوب فى التورية كما تدين تدان
وكما تزرع تحصد وفى الانجيل كما تدين تدان وبالكيل الذى تكيل تكال
وقوله وبيت الحماسة معطوف على قوله كما تدين تدان والتقدير منه
هذا المثل وبيت الحماسة والحماسة فى اللغة هى الشدة والشجاعة
ثم غلب على كتاب لابى تمام الطائى جمع فيه اشعار الجاهلية مبتديا
بما وقع فى الحروب فاذا قيل قال الحماسى يراد به ابو تمام واذا قيل بيت
الحماسة يراد ذلك الكتاب وقوله ولم يبق سوى العدوان دناهم
كما دانوا بدل من بيت الحماسة اى منه ما وقع فى هذا البيت اولا
فلما صرح الشر واستشرى وعيان وضح الشىء اى انكشف وجواب لما
قوله دناهم والمعنى فلما انكشف الشر وصار كائنا عاريا عن كل ساتر ولم
يبق سوى الظلم والعدوان جزيناهم بمثل ما ابتداه وناه فسمى الفعل
الذى جوزيه جزاء لاجل المشاكلة فمحل الاستشهاد فى البيت هو الاول
اعنى دناهم على عكس المثل قوله اضافة اسم الفاعل وهو لفظ المالك
الى الظرف اعنى يوم الدين يريد به تحقيق هذه الاضافة وانه اى
جنس من اجناس الاضافة يدل عليه ان صاحب الكشاف اورد
هذا الكلام بطريق السؤال والجواب فوجه التخصيص باضافة مالك
يوم الدين هو ان ملك يوم الدين من اضافة الصفة المشبهة اى غير
معمولها كما رب العالمين فيكون معنوية مثل ملك العصر وانما اللفظ فى
الصفة المشبهة اضافتها الى فاعلها واما اضافة مالك الى يوم الدين فهى
الى المفعول به حكما كما اشار اليه بقوله اجراء اى للظرف مجرى المفعول به
والمجرى يروى بالضم والفتح اما مصدرا او اسم مكانا على الاتساع

اى التجوز

اى التجوز بحمل الكلام على المجاز العقلى فى النسبة الاضافية بترك
تقدير فى وجعل الظرف بمنزلة المفعول به فان الاتساع فى الظرف ان لا يقدر
معه فى توسعا فينصب نصب المفعول به او ايضاف اليه على وتيرة كما فى
قولهم يا سارق الليلة وهذا التشبيه فى مجرد كون الاضافة على طريقة
الاتساع والا فالاضافة فيه غير حقيقية وفيما نحن فيه حقيقية كما
سيجىء فالمقصود انه كما جعلت الليلة مسروقة اتساعا كذلك جعل
يوم الدين مملوكا اتساعا فهذه الاضافة مثل اضارب زيد فى انها
اضافة اسم الفاعل الى المفعول به وبمعنى اللام وانما لم يجعل هذه
اضافة على اضافة اسم الفاعل الى المفعول فيه بتقدير فى كما فى مضارع
فى مصر وعالم فى البلد مع انها كانت رافعة لمؤنة الاتساع وما يتبعه
من اشكال وقوعه صفة للمعرفة لكون الاضافة بمعنى فى معنوية
لان القول بالاضافة بمعنى فى اخذ بالظاهر الذى عليه النحاة لقصور
نظرهم فى تصحيح العبارة على ظاهرها واما التحقيق الذى عليه
ارباب البيان فهو تقتضى هذا الحمل لان الاتساع يستلزم مجانبة
المعنى واثبات المط بطريق برهانى لانه كونه مالكا ليوم عظمة
الدين يكون كناية عن كونه مالكا فيه لامر كلى بناء على ان تملك
الظرف يستلزم تملك المظروف استلزاما عاديا واما الاشكال
فسيجىء جوابه وقوله اهل الدار منصوب بتقدير اتق او احذر
على معنى اتق يا سارقا من اهل الدار او احذرهم وارنها على
حين غفلة من اهلها كلا تقع فى ورطة الهلاك وقال قدس سره
منصوب بسارق لاعتماده على حرف النداء كقولك يا ضاربا زيدا
ويا طالعا جبلا وتحقيقه ان النداء يناسب الذات فاقتضى تقدير
موصوف اى يا شخصا ضاربا انتهى ورد عليه انه كيف يصح كونه
منصوبا بسارق بعد جعل الليلة مفعولا به على الاتساع الا ان يجعل
بدلا من الليلة فان البدل فى حكم تكرير العامل او يقال ان الليلة وان
اتسع فيها الا ان المعنى على الظرفية كما سيجىء فالمفعول به الحقيقى لسارق
هو اهل الدار فلا بد من تقدير المضاف اى متاع اهل الدار وقد
يقال ان سارقا قد يتعدى الى مفعولين يقال سرقه مالا كما يقال
سرق منه مالا قوله ومعناه جواب عن اشكال نشاء عن حمل الاضافة
الصفة الى المفعول به والاشكال هو ان الظرف اذا كان متسعا فيه

جاريا مجرى المفعول به كانت اضافة اسم الفاعل اليه لفظية فلا يعرف بها
المضاف لانها لا تفيد الا اضافة اسم الفاعل انما يكون لفظية اذا اريد به
الحال و الاستقبال ليكون عاملا و في تقدير الانفصال واما اذا قصد به
الماضي او الاستمرار فاضافة حقيقية كاضافة الاسم الذي لا يدل على
الزمان اصلا و لا ينصب مفعولا به قطعا كمولى العبيد والى هذا اشار
المص بقوله ومعناه اي ومعنى مالك يوم الدين ملك بلفظ الماضي
الامور يوم الدين واشار بدرج لفظ الامور الى ان يوم الدين وان
جرى مجرى المفعول به الا ان المعنى على الظرفية وان المقصود من جعل
الظرف مملوكا افادة مملوكية المظروف على ابلغ وجه و قوله على طريقة
ونادى اصحاب الجنة اشارة الى وجه صحة كون مالك بمعنى الماضي
مع ان يوم الدين ليس من الايام الماضية حتى يقال انه ملك في الزمان
الماضي الامور الواقعة فيه فاشار الى انه من قبيل التعبير عن المستقبل
بلفظ الماضي بنيها على تحقق وقوعه كما في ونادى اصحاب الجنة وقوله
او له الملك بكسر الميم عطف على قوله ملك الامور اي او معنى مالك
يوم الدين له الملك في هذا اليوم على وجه الاستمرار قال في الكشاف
هذا هو المعنى في مالك يوم الدين قال قدس سره اي المراد منه الزمان
المستمر لا الحال او الاستقبال فالحصر بالقياس اليهما فلا ينافي تجوز الماضي
وجاز ان يجعل بالقياس الى الكل اشارة الى انه المختار الذي لا يلتفت
معه الى غيره فكانه انما جوز الماضي تنزلا عن ذلك انتهى والمص عدل
عن تلك العبارة لئلا يحتاج في تصحيحها الى تحمل ثم اعترض عليه بان هذا
يدل على ان اسم الفاعل اذا اريد به الاستمرار لا يكون عاملا ويكون اضافته
معنوية وهذا ينافي ما جوزه المص في قوله تعالى جاعل الليل سكنا
حيث يجوز ان يكون نصب سكنا بجاعل على ان يراد به جعل مستمر في
الازمنة المختلفة واجيب عنه بان الزمان المستمر يشتمل على الماضي
والمستقبل والحال فباعتبار اشتماله على الماضي قد يجعل في حكمه في حكم
الماضي ويحكم بان اضافته معنوية كما في مالك يوم الدين وباعتبار اشتماله
على مقابليه يجعل اضافته لفظية ويتعين كل من الاعتبارين بحسب
القراين واقتضاء المقام وفرق بعضهم بين الاستمرار في مالك يوم الدين
وبينه في جاعل الليل بان الاول ثبوتي والثاني تجددي ويجوز ان
يعمل الثاني متجددة لورود المضارع بمعنى الاستمرار التجددي لا يقال

الامور

الامور الواقعة يوم الدين متجددة متعاقبة في الوجود ولا شك ان
مالكيتها فرع وجودها فاستمرار مالكيتها لا يتصور ان يكون ثبوتيا بل
تجدديا لانا نقول الثبوت عبارة على التحقق في الجملة من غير ان يعتبر
معه شيء اخر من الحدوث في الازمنة فلا ينافي التجدد بل يجامعه
فان متجدد ثابت بهذا المعنى وان لم يكن كل ثابت بهذا المعنى متجددا
كما اذا كان ثبوتا واحدا مستمرا كثبوت سواد الجسم فيكون معنى
مالك يوم الدين هو ثابت المالكية في يوم الدين بمعنى ان المالكية في
لجميع الامور مطلقا غير مقيد بحدوث تلك المالكية في ذلك اليوم ثابتة
في ذلك اليوم فيوم الدين ظرف لثبوت المالكية له تعالى لا لحدوثها و
بهذا يندفع توهم التنافي بين عدم الاستمرار يوم الدين وما فيه وبين استمر
مالكيته ووجه الاندفاع ان ثبوت مالكيته وان كان في ذلك اليوم الا
ان كونه ثابت المالكية في ذلك اليوم واتصافه تعالى بها مستمر لا يتقيد
بوقت دون وقت والتحقيق ما حققوا من ان صدق المطلقة دائم
فان اتصاف الموضوع بالمحمول فيها وان كانت في الجملة وفي بعض الاوقات
الا انه يصدق دائما ان الموضوع متصف به في الجملة وقد يقال المالكية
بمعنى القدرة على الايجاد والاعدام ونحوهما وهي بهذا المعنى مستمرة
على ان المحقق الوقوع الغير المنقطع كالمستمر و قوله ليكون الاضافة
تعليل لجعل اسم الفاعل في مالك يوم الدين بمعنى الماضي او بمعنى الاستمرار
فالمعنى انما حملناه على احد المعنيين ولم نجعله بمعنى الحال او الاستقبال
على هو الشايع ليكون الاضافة في مالك يوم الدين حقيقية اي
معنوية لا لفظية فتكون مفيدة اي مصححة لوقوعه اي وقوعه
المالك المضاف الى المعرفة صفة للمعرفة وهو لفظ الجلالة لا يقال
الحكم بكون الظرف متعلقا به قائما مقام المفعول به حكم بكون اسم الفاعل
عاملا فيه ناصبا له فكيف يتصور ان اضافته اليه حقيقية وبل هذا
الا تناقض لانا نقول لا تناقض لانه حكم بكونه مفعولا به من حيث المعنى لا من
حيث الاعراب اي يتعلق به تعلق المالك بمملوكه حتى لو كانت شرايط
العمل حاصلة لعمل فيه الا يرى انك تقول في مالك عبده انه مضاف الى
المفعول به وتريد انه كذلك معنى لا انه منصوب محلا لفقد شرط عمله كذا
حققه النحريران قوله وقيل الدين الشريعة قال المص في تفسير قوله لكل جعلنا
منكم شرعة اي شريعة وهي الطريقة الى الماء شبه بها الدين لانه طريق
الى ما هو سبب الحيوة الابدية وقيل الدين الطاعة والمعنى على كلا التقديرين

يوم هزاء الدين بتقدير المضاف لظهور ان ذلك اليوم ليس يوم الطاعة
ولا يوم الشريعة وانما هو يوم هزاء الطاعة ويوم ظهور سلطان الشريعة
وغلبة من تمسك بها على من لم يرفع اليه راسه بارثابة الاول على قبول شرع
قال السكاكي في مفتاحه الامر في التذكير والتانيث سهلة وعقاب الثاني
على ترك قبوله وقوله وتخصيص اليوم بالاضافة اشارة الى وجه التخصيص
الواقع في المالك يوم الدين بالاضافة اي اضافة المالك الى اليوم مع كونه
تعالى مالكا لجميع الامور الزمان والمكان وما فيهما او اضافة اليوم
الى الدين مع انه تعالى مالك لكل يوم لتعظيم المراد اما تعظيم يوم الدين
باضافة المالك الذي هو رب الله العلي العظيم الى ذلك اليوم كتعظيم
العرش والبيت باضافة الرب اليهما في رب العرش العظيم ورب
البيت العتيق فتكون الاضافة لتعظيم المضاف اليه او المراد تعظيم اليوم
باضافته الى الدين فان ذلك اليوم لوقوع الجزاء فيه يوم شهود ويوم
فيه يقوم الناس لرب العالمين وان الاولين والاخرين لمجموعون اي
ميقات ذلك اليوم المعلوم فتكون الاضافة لتعظيم المضاف كما في عبد
الحليفة ويجوز ان يراد به تعظيم المالك باضافته الى اليوم لان مالكيته الزمان
وكذا ملكيته يختص به تعالى سيما يوما تجزى فيه كل نفس بما كسبت قالوا اعظم
المخلوقات جلالة وهيبة والزمان والمكان الزمان المكان فالمكان فضاء
لا نهاية له وخلاء لا غاية له والزمان امتداد وهمي شبيه بنهر خرج من قعر
جبل الازل فامتد ودخل في قعر الابد فلا يعرف لانفجاره مبدا ولا
لاستمراره منزل فما ظنك بمن كان مالك مثل هذا المخلوق وملكه فسبحانه
ما اعظم شانه فعلى هذا الاحتمال ايضا يكون الاضافة لتعظيم المضاف او
تقول ذلك التخصيص لتفرده تعالى واستبداده عن الغير استبدادا زائدا
بنفوذ الامر فيه اي في ذلك اليوم سواء كان امرا متعلقا بالمالكية او الملكية
اذ في ذلك اليوم لا تملك نفس لنفس شيئا والامر يومئذ لله ولمن الملك
اليوم لله الواحد القهار بخلاف ايام الدنيا فان فيها ملاكا وملوكا يتصرفون
فيما يملكون ويحكمون عدلا وجورا فيما يتصرفون فسبحان من بيده ملكوت كل
شيء واليه ترجعون قوله واجراء هذه الاوصاف على الله تعالى مبتداء
خبره قوله الاتي للدلالة الخ والغرض من هذا الكلام ان هذه الصفات
الجارية ليست باجنبية فاصلة بين البيان والمبين اعني الحمد وما يتبعه من
العبادة بل هي اشارة الى دليل الاختصاص المستفاد من لاجل الملك
والتعريف وبيان لوجه ذلك الاختصاص وتوطئة لما بعده ايضا من قوله
الحمد مخصوص

اياك نعبد

اياك نعبد الاية لكونه اشارة الى دليله ايضا وقوله من كونه ربا
للعالمين موجدا لهم الخ بيان لهذه الاوصاف وهذا مدلول لفظ رب
العالمين وعبارة الكشاف هكذا من كونه ربا مالكا للعالمين ولما كان ظاهرها
موهما لوصف الشيء بنفسه لانه فسر الرب في الكشاف بالمالك فلفظ ربا
مالكا بمنزلة مالكا مالكا عدل عنها المص واورد بدل قوله مالكا قوله موجدا
ثم قوله موجدا لهم صفة مفيدة لقوله ربا للعالمين لاخراج الرب الذي لا يكون
موجدا كالوالد يربي ولده وليس بموجد وكالمعلم يربي من يتعلم ولا
يوجده والدال على هذا الوصف هو اضافة الرب الى العالمين كما اشار
اليه المص بتاخير قوله موجدا عن رب للعالمين حيث لم يقل ربا موجدا
للعالمين تنبيها على موضع استفادة هذا القيد ووجه دلالة الاضافة
هو انها تدل على ان ربوبيته تعالى ربوبية كاملة لا يتصور فوقها ربوبية
لان كل ما يفرض انه رب فهو من جملة العالم والله تعالى رب العالمين فهو
رب ذلك الرب ايضا ولا شك ان الرب الكامل من يوجد مربوبه ويبلغه
الى كماله تدريجا وفي بعض النسخ هكذا من كونه موجدا للعالمين ربا لهم بتقديم
قوله موجدا على قوله ربا على عكس ما في النسخة الاولى ووجه ما في هذه
النسخة التنبيه على ان ايجاد العالمين متقدم على تربيتهم لان الكمالات باسرها
من توابع الوجود ومتفرعة عليه وههنا نسخة اخرى ثالثة وهي قوله
من كونه ربا موجدا للعالمين ربا لهم بتكرار ربا قال بعض الفضلاء
وفي نسخة مصححة عندي كذلك ولم يصرح احد من المحشين بما هو الباعث
للمص على تكرار قوله ربا لهم بعد قوله ربا موجدا للعالمين واقول والله اعلم
لعل ذلك مبني على ما ذهب اليه المص من ان لفظ الله وصف مشتق من
احد الاصول المذكورة سابقا فقوله ربا موجدا بيان وتفسير للفظ الله
وقوله ربا لهم بيان لقوله رب العالمين بمعنى المبلغ الموصل لهم الى كمالاتهم
على ما سبق من معنى الرب انتهى كلامه اقول قد عرفت ان قول المص
من كونه ربا موجدا الى آخره بيان للاوصاف التي اجريت عليه تعالى
وهو ظ ولا شك ان لفظ الله على تقدير كونه وصفا مشتقا ليس من
تلك الاوصاف اذ لم يجر هو عليه تعالى بل هو الذي اجريت عليه هذه
الاوصاف فلا تكن من الغافلين وخذ ما آتيتك وكن من الشاكرين وقوله
منعما عليهم بالنعم كلها خبر بعد خبر للكون في قوله من كونه وكذا ما سيأتي من
قوله مالكا لامورهم قيل كان الاولى رد هذه الاخبار بالعطف لما تقرر
في النحو ان في صورة تعدد الخبر ان كان الكل عبارة عن شيء واحد مثل هذا

خلو خامض اى متر فالاولى ترك العطف والا فالاولى العطف مثل
زيد عالم وجواد شجاع ولا شك ان الاخبار المذكورة ههنا انما هى من القسم
الثانى انتهى اقول لا شك انها من قبيل الاول اذ المقصود ههنا تعليل انه
لا يستحق الحمد فى الحقيقة سواه ولا شك ان علة ذلك الانحصار هو
مجموع الاوصاف لا كل واحد منها وان كان لكل واحد منها دخل فيها
وقد صرح بهذا القائل فيما سياتى فى بيان التفصيل الذى ذكره المص بقوله
فالوصف الاول كذا والثانى كذا الى آخره حيث قال لما بيتن المص فايدة
اجراء مجموع تلك الصفات على الله تعالى من حيث المجموع اراد ان يبين
ان لكل واحد منها دخلا فى تلك الدلالة والاشعار فكان مجموع الصفة
علة تامة وكل واحد علة تامة وكل واحدة علة ناقصة انتهى كلامه ثم ان
الدال على هذا الوصف اعنى كونه منعما بالنعم كلها هو الرحمن الرحيم والدليل
على عموم النعم بالتفصيل الذى ذكره بقوله ظاهرها وباطنها عاجلها واجلها
هو ذكرها فى مقام المدح وعبارة الكشاف بالنعم كلها الظاهرة والباطنة و
الجليلة والدقيقة والمص عبر الجليلة والدقيقة بالعاجلة والاجلة لانه بنى
كلامه على ما هو الاقوى عنده من الوجوه التى ذكر لبيان نكتة تقديم الرحمن مع
انه ابلغ والقياس يقتضى الترقى وذلك الوجه هو تقديم رحمة الدنيا ولا شك
انها عاجلة ورحمة الآخرة اجلة وقد مر تفصيله واما صاحب الكشاف فقد بنى
كلامه على ما افتقر عليه من تلك الوجوه وهو ان الرحمن يتناول جلايل النعم
والرحيم يتناول دقايقها فدقق النظر وقوله مالكا لامور عبادهم يوم الثواب
والعقاب مدلول لقوله مالك يوم الدين وبنى بيان المعنى على قراءة
مالك وان كان المختار عنده قراءة ملك لتقديم ذكر قراءة مالك والمعنى
على قراءة ملك معلوم وقوله للدلالة على ان الحقيق بالحمد حيث لقوله واجراء
هذه الاوصاف اه على ما بينا عليه قال الكشاف هذه الاوصاف التى
اجريت على الله سبحانه وتعالى من كونه ربا للعالمين منعما بالنعم كلها
ومن كونه مالكا للامر بعد الدلالة على اختصاص الحمد وانه حقيق فى
قوله الحمد لله دليل على ان من كانت هذه صفات لم يكن احد احق منه
بالحمد والثناء عليه بما هو اهله انتهى قوله بعد الدلالة ظرف لقوله اجريت و
قوله فى قوله الحمد لله ظرف للدلالة على اختصاص الحمد به ولا يخفى انه اشار
اولا الى انحصار الحمد فيه واستحقاقه اياه بكون قوله الحمد لله دالا عليه
دلالة وضعية ثم نبه على ان ذلك الاختصاص وانحصار الاستحقاق
فيه تعالى ادعائى الى اياه الى مذهبه من كون غيره ايضا حقيقيا فى الجملة

بناء على فعله

بناء على فعله الاختيارى الحسن وجعل الاوصاف المجراة عليه تعالى دليلا على
ذلك الحصر الادعائى حيث قال وهذه الاوصاف دليل على ان من كانت
هذه صفاته لم يكن احد احق منه بالحمد فان معناه انه احق من كل احد
فان قولك ليس احد افضل من زيد وان دل لغة على نفى الزايد فى
الفضل الا ان المفهوم منه عرفا نفى المساوى فاذا كان معناه ما ذكر كان
ذلك الحصر ادعائيا ودل على ان غيره حقيق فى الجملة هذا تفصيل ما
اجمله قدس سره ههنا فى توجيه كلام الكشاف والمص غير كلامه فاشار
اولا الى ان قوله الحمد لله لا يدل الا على ثبوت المحامد له تعالى واستحقاقه
له على انحصار الحمد فيه حيث نسب الدلالة عليه الى اجزاء الاوصاف
لا الى قوله الحمد لله كما فعله فى الكشاف ثم نبه فى قوله انه الحقيق بالحمد
بتقديم المسند اليه وتعريف الخبر على ان ذلك الانحصار حقيقى لا ادعائى
اياه الى مذهبه من انه تعالى هو المستحق لجميع المحامد لا غيره ولما لم يكن
هذا ايضا فى الحصر الحقيقى بل كان قوله لا احد احق به اى الحمد منه تعالى
بمعنى انه احق من كل احد هو مما لكون الحصر ادعائيا اضرب عنه
للتنصيص على المراد فقال بل لا يستحقه اى الحمد على الحقيقة سواه
فانه اضراب عن الاحقية المستلزمة لاستحقاق الغير الجملة الى نفى الاستحقاق
عن الغير مطلقا ويجب ان يعلم ان المراد باستحقاق الحمد كون الحمد
حقا لازما له لا ما يستعمل فى العرف فانه ثابت للغير غير مسلوب عنه
فان نسبة الفعل الى العبد كسبا يكفى فى كونه مستحقا لان يحمد فان
الحمد وصف يكون فى مقابلة الجميل المنسوب الى احد ولو كانت نسبته
اليه كسبا لكن انما يكون حقا لازما لما اتصف بهذه الاوصاف المنحصرة فيه
تعالى فلا يكون الا حقا لازما له تعالى ولما لم تكن دلالة اجراء الاوصاف
عليه تعالى على حصر استحقاق الحمد فيه الله تعالى من قبيل دلالة اللفظ
على معناه كدلالة الحمد لله عليه على تقدير ثبوته بل من قبيل دلالة الدليل
على مدلوله كما صرح به فى الكشاف حيث قال وهذه الاوصاف دليل
على كذا وكان مرجعه الى التعليل كما نبه عليه المص ايضا فيما سبق
حيث قال كرره للتعليل على ما سنذكره بين وجه الدلالة بقوله فان ترتب
الحكم على الوصف يشعر بعليته اى علية ذلك الوصف له اى لذلك الحكم و
المراد بالوصف الوصف المناسب هو الذى له صلوح العلية صرح به ائمة
الاصول فلا يرد ان هذه القاعدة ليست كلية لعدم جريانها فى قولك
رايت فاضلا فان الفضل ليس علة للرؤية لانه ليس بوصف مناسب بذلك

المعنى والمراد بالترتب الترتب المعنوى الذى هو التعليق والربط فلا ينافى
تقدمه لفظا كما فيما نحن فيه فان الحكم هو حصر استحقاق الحمد فيه تعالى والوصف
هو كونه ربا للعالمين الخ وهذا الحكم وان كان متقدما لفظا الا انه مرتبط
بما بعده ومعلق عليه بقى ههنا وهو ان الحكم المترتب على الاوصاف المذكورة
على ما اخذه المص هو استحقاقه تعالى الحمد حيث بنى كلامه على ان قوله
الحمد لله انما يدل على استحقاقه تعالى للحمد واما حصر ذلك الاستحقاق تعالى
فقد جعل الدليل عليه اجراء تلك الاوصاف عليه تعالى وبتبه باشعار
ترتب الحكم على الوصف بعليته له ولا يخفى ان اللازم منه عليته الاوصاف
للحكم المترتب الذى هو استحقاقه تعالى للحمد ولا يلزم منه حصر الاستحقاق
فيه تعالى وهو المدعى وتحقيق المقام ان هذه الاوصاف لما انحصرت
فيه تعالى لكونها موجبة عن وجوب ثبوتها له تعالى وامتناع ثبوتها لغيره تعالى
دل اجراؤها عليه تعالى على حصر الاستحقاق فيه تعالى كما دل على اصل الاستحقاق
فعلى هذا يكون الدال على الحصر نفس الوصف من غير اعتبار المفهوم
المخالف وقد يستعان فى دلالة الترتب على الحصر المذكور فيه بالمفهوم
المخالف فيقال الترتب المذكور يدل بمنطوقه على استحقاقه تعالى للحمد
وبمفهوم المخالف وهو انتفاء الحكم عند انتفاء على حصر استحقاقه فيه
تعالى وعلى هذا لابد ان يراد من المفهوم فى قوله والاشعار من طريق
المفهوم مفهوم الموافقة وهو عدم استحقاقه الغير للعبادة كما ينبئ عنه
قوله على ان من لم يتصف بتلك الصفات لا يستاهل لا يستوجب لان
يحمد فضلا عن ان يعبد حيث جعل المقصود بالذات فى الاشعار
عدم استحقاق الغير للعبادة فان كلمة فضلا يتوسط بين الاعلى استبعادا
او استحالة وبين الادنى منه ليستدل بنفى الادنى واستبعاده
على نفى الاعلى او استحالته ولا يخفى ان المقصود بالذات هو المدلول
والدليل وسيلة له ومقصود بالتبع وتمام تحقيق كلمة فضلا فى شروح المفتاح
والكشاف فقوله للاشعار عطف على قوله للدلالة يعنى ان اجراء تلك
الاوصاف عليه تعالى يتضمن فائدتين احدهما تعليل ما سبق من
استحقاقه تعالى للحمد على وجه يستلزم حصر ذلك الاستحقاق فيه تعالى
والثانية التمهيد بالحق من حصر العبادة والاستعانة عليه تعالى كما
اشار اليه بقوله ليكون اى اجراء الاوصاف من حيث انه معلل بالاشعار
المذكور دليلا على ما بعده من الحصر المستفاد من تقديم المفعول فى
اياك نعبد واياك نستعين ووجه كونه دليلا عليه هو ما اشار اليه

بان فى ذلك

بان فى ذلك الاجراء اشعار على ان استحقاق العبادة منتو عين غيره
بالطريق الاولى فالوصف الاول تفصيل لما اجمله من كون مجموع الاوصاف
دليلا على حصر استحقاق الحمد فيه تعالى ومشعر الحصر العبادة ايضا فيه
فالفاء للتفصيل والمراد بالوصف الاول هو كونه ربا للعالمين وحاصل
كلامه ان مجموع الاوصاف وان كان دليلا لحصر استحقاق الحمد فيه
تعالى وعلة له الا ان لكل واحد منها مدخلا فى ذلك فمدخلية الوصف
الاول بانه علة موجبة لاصل الحمد وهو المراد بقوله لبيان ما هو الموجب للحمد
وهو اى الموجب له الايجاد والتربية المفهوم كل منهما من كونه ربا لما سواه
اذ الايجاد اول مراتب التربية وقد سبق تحقيقه ولا شك ان افاضة
الوجود وما يتبعه من الكمالات يوجب ان لا يكون شئ الا وسبح بحمده
والوصف الثانى والثالث اعنى الرحمن الرحيم للدلالة على انه تعالى
متفضل بذلك المذكور من الايجاد والتربية مختار فيه اى فى ذلك
المذكور وهذا خبر ثان لان ووجه الدلالة على ما ذكرنا ما سبق من ان
اسماء تعالى انما يؤخذ باعتبار لفظ الغايات التى هى افعال اختيارية ثم بين
ان المراد بكونه مختارا فيه انه ليس يصدر منه ما يصدر لايجاب بالذات
كما يقول الفلاسفة من ان افاضة الوجود على ما تم استعداده مقتضى
ذاته تعالى فيمتنع تخلفه عنه وقوله او وجوب عليه عطف على قوله ايجاب
بالذات اى وليس يصدر ذلك عنه لوجوبه عليه كما تقول المعتزلة من
ان الاعمال السابقة حقوق للعباد والاخلال بها قبيح وباطل يمتنع منه
تعالى فيجب على الله ان يحق بحق ويبطل الباطل فيجب اثابة المطيع وعقاب
العاصى قضية اى قضاء وحكما لسوابق الاعمال اى لاجل الاعمال
السابقة الموجبة للجزاء بحيث يمتنع على الله تركه لكونه خلاف ما يقتضيه
الحكم وهم على الله تعالى مستحيل فهذه الوجوب ليس كالوجوب على
العبد حتى لا ينافى الاختيار فالمعتزلة وان قالوا بكونه تعالى فاعلا
مختارا لكن لزمهم من حيث لا يشعرون القول بكونه غير مختار لقولهم
بالوجوب عليه تعالى وقوله حتى يستحق به الحمد برفع الفعل لكون حتى
ههنا ابتدائية فما بعدها جملة مستانفة ابتدائية مسببة عما قبلها كما هو
مقتضى حتى الابتدائية على تقدير متعلق بقوله متفضل مختار باعتبار
كون ما بعده بيانا له وسببا عنه فالمعنى ان هذين الوصفين يدلان على
انه تعالى متفضل ومختار فيما يفعله من الاحسان فسبب ذلك التفضل
واختياره يستحق الحمد فلهذين الوصفين ايضا مدخلية فى استحقاق اصل

الحمد اذ لو لم يكن مختارا فى تفضله واحسانه لم يستحق به الحمد لوجوب
كون المحمود عليه فعلا اختياريا فلا يرد ما قيل المفهوم مما ذكر اولا اشعار ترتب
الحكم على الاوصاف بعليتها والمفهوم من قوله فالوصف الاول ان موجب
الحمد هو هذا الوصف فقط وكل من البواقى له فايدة اخرى ووجه عدم
الورود ان كونه تعالى ربا انما يوجب الحمد لو كان مختارا فيه وهذا انما يستفاد
من هذين الوصفين فهما تتمة الوصف الاول وبيان لكونه موجبا لاصل
استحقاق الحمد وليس هذا فايدة اخرى بل تكميل للفائدة الاولى ومندرج
فيها والوصف الرابع وهو كونه تعالى مالكا او ملكا يوم الدين لتحقيق
الاختصاص اى جيئ به ليفيد تحقيق الاختصاص الذى دل عليه الاوصاف
السابقة فان كلا منها وان افاد اختصاص الحمد به تعالى لاختصاص كل
واحد منها به تعالى الا ان فى كل منها شائبة شركة نظرا الى الظاهر بخلاف الرابع
فانه لا شائبة فى اختصاصه به تعالى فقوله فانه مما لا يقبل الشركة فيه تعليل لكون
الوصف الرابع محققا للاختصاص بلا شائبة شركة اى الوصف الرابع
من الاوصاف التى تمنع الاشتراك فيها بوجه ما من الوجوه لا حقيقة ولا مجازا
لظهور ان لا ملك ولا ملك فى ذلك اليوم لاحد سواه بخلاف الربوبية
والرحمة فانه يتوهم فى كل منهما الشركة بوجه ما ولو مجازا بقى ههنا شئ وهو ان
اختصاص الامور به يوم الدين انما يوجب اختصاص الحمد الواقع بازائها به
لا اختصاص مطلق الحمد به لجواز ان يحمد على غيرها فى هذا اليوم فلا بد ان
يلاحظ ان هذا الوصف لما كان من اجزاء علل الحمد لكونه من الاوصاف المترتبة
المشعرة بالعلية الدالة بمفهومها على انتفاء الحكم عند انتفائها وجب من عدم
قبول الشركة ان يكون الحمد المعلل به مختصا ايضا وقوله ويتضمن على صيغة
المضارع المعلوم يريد ان الوصف الرابع وان كان لافادة تحقيق
الاختصاص الا انه يتضمن الوعد بالثواب للحامدين لدخولهم فيمن
يجازى بالثواب يوم الدين الذى اريد به يوم الجزاء والوعيد بالعقاب
للمعرضين عن القيام بمواجب الحمد لدخولهم فيمن يستحق الجزاء بالعقاب
وفى بعض النسخ وتضمين الوعد الخ على صيغة المصدر عطف على
قوله لتحقيق واورد عليه انه لا دخل له فيما هو بصدده من تفصيل ما
اجمله سابقا من بيان وجه اجزاء الصفات عليه فذكره كالاجنبى وافيد
فى دفعه انه اشارة الى فايدة اخرى يتضمنها الوصف الرابع ولا يقدح
فى ذلك كونه مما لا دخل له فى تفصيل الاجزاء اقول الايراد هو انه خارج عن
الصدد لا انه لغو لا فايدة فيه اصلا فلا يندفع ببيان الفائدة وقيل فى دفعه

كل

كل من الوعيد والوعد يوجب استحقاق الحمد فيندرج فى الاجمال
الذى يحمله ان اجراء هذه الاوصاف للدلالة على انه تعالى مستحق
للحمد فلا يكون ذكره اجنبيا وانت خبير بما فيه من البعد والتكليف
ولما اراد المص ان يبين فايدة الالتفات الواقع فى قوله تعالى اياك
نعبد وتفصيل طريقه وكان هذا الكلام منفصلا عما سبق اورد
كلمة ثم الدالة على تفاوت ما بين المعطوفات بينها على تباينها فقال
ثم انه مؤكد ابان الداخلة على ضمير الشان اشارة الى عظيم شان ما ذكره
بعده وهو قوله لما ذكر الحقيق بالحمد وخالف الكشاف حيث قدم هذا
الوجه الذى آخره فى الكشاف لان المناسب فى كل موقع ان يقدم ما
يخص من اللطيفة على ما يعم جميع المواقع فالاولى ههنا ايضا ان يقدم
بيان اللطيفة المختصة بهذا الموقع على بيان اللطيفة العامة التى تجرى
فى جميع مواقع الالتفات وقوله لما ذكر بصيغة المبنى للمفعول وكذا
قوله ووصف بقرينة قوله سيأتى خوطب بيان لطريق الالتفات
اى لما ذكر فى هذا المقام الحقيق بالحمد فى قوله الحمد لله ووصف ذلك
الحقيق بصفات عظام وهى الربوبية والانعام العام ومالكية
جميع الامور وقوله تميز بها صفة ثانية لقوله صفات اى تميز ذلك الحقيق
بالحمد عند الحامد بسبب تلك الصفات عن سائر الذوات المشاركة
له فى الوجوه وجواب لما قوله تعلق العلم بمعلوم معين وتقييد المعلوم
بالمعين لان اصل المعلومية حاصل فى مرتبة ذكر ذلك الحقيق الا انه لم
يتعين فى تلك المرتبة ولم يتشخص بحيث لا يقبل الشركة اصلا وبعد
اجراء تلك الاوصاف بلغ التميز مرتبة صار كانه حاضر وشاهد ولذا
فرع عليه بالفاء فى قوله فخوطب واكده بقوله بذلك بالباء السببية اى
صار تعلق العلم بمعلوم متميز تميزا تاما مستتبعا لان يخاطب بسبب ذلك
التعين والتميز التام الذى هو فى الظهور بمنزلة الحضور الذى هو
المصحح للخطاب وان لم يكن بمرائى من المتكلم كما فى خطاب الاعمى
ومن هو فى خارج الدار وفى بعض النسخ وتعلق بالواو وخوطب بلا
واو وفاء فعلى هذه النسخة يكون قوله وتعلق معطوفا على تميز بحذف
العايد اى تعلق بها ويكون قوله خوطب جواب لما والنسخة الاولى
هو الموافق لكشاف ومال المعنى فيهما واحد وهو ظاهر ثم فسر المعنى
الحاصل بعد الخطاب بقوله اى يا من هذا شانه وهذا مبتداء و
شانه خبره والجملة صفة من اى يا من هذا المذكور من الاوصاف شانه

وصفة تخصك بالعبادة والاستعانة وادراج لفظ نخص في بيان معنى
الآية لاظهار فائدة تقديم المفعول والمعنى نجعلك ممتازا ومتفردا من
بين الموجودات بقصر العبادة والاستعانة عليك فالباء داخلة على
المقصود عليه وفي الكشاف اياك باشر هذه صفاته نخص بالعبادة
والاستعانة والمص خالفه حيث لم يذكر في بيان المعنى قوله اياك كما
ذكر في الكشاف لان معنى الكلام في هذا المقام حمل التقديم على التخصيص
فذكر قوله اياك في بيان المعنى وتقديم على نخص يفيد ان المراد با
لتقديم تخصيصه بالتخصيص بالعبادة وليس كذلك فبعد ذكر التخصيص
في بيان المعنى المراد اشارة الى فائدة التقديم يكون ذكر اياك لغوا
وقوله ليكون متعلق بقوله خوطب لبيان الفائدة المرجحة للالتفات
بعد بيان طريقة المصحح له اي ليكون الخطاب ادل اي اقوى دلالة
على اختصاص من الغيبة فانها وان اشتركا في اصل الدلالة على الاختصاص
الا ان الاختصاص الذي دل عليه الخطاب اختصاص مدلل اذ لوحظ
في الخطاب الاوصاف المذكورة فيكون كتعليق الحكم على الموصوف
بصفة في انه يدل بمنطوقه على ثبوت الحكم عند ثبوتها وبمفهومه على
انتفائه عند انتفائها وهذا يوجب الاختصاص ويدل عليه فالتقديم
في صورة الخطاب يدل على الاختصاص مع دليله بخلاف الغيبة فانه
يدل فيها على مجرد الاختصاص لعدم ابتناء الغيبة على ملاحظة الاوصاف
المذكورة وان كان ضمير الغائب راجعا اليه بعد اجراء تلك الاوصاف
وقوله وللترقي باللام عطف على قوله ليكون لكن التعليل في المعطوف
عليه لقصد تحصيله كما في ضربته للتاديب وفي المعطوف بسبب وجوده
كما في قعدت عن الحرب للجبن اذ الترقي وكذا الانتقال مقدمات
في الوجود على الخطاب وفي بعض النسخ والترقي بلا لام وجوز
عطفه على قوله الاختصاص او على قوله ادل ويرد على الاول ان
كون الخطاب ادل على الترقي والانتقال في حيز المنع وعلى الثاني
انه يكون المعنى وليكون الخطاب الترقي ولا يخفى ما فيه اذ الخطاب
ليس عين الترقي بل معلل به ومتاخر عنه على ما عرفت وبالجملة المقصود
ان لهذا الخطاب بعد الغيبة فوايد احديهما كونه ادل على الاختصاص
وثانيتهما انه يفيد ان المتكلم ترقى في المعرفة التي هي الغاية في الايجاب
من مقام البرهان الذي هو الاستدلال بترتب مقدمات يقينية
مفيدة للعلم اليقيني الى مقام العيان الذي يطمئن فيه قلب العارف

وهو

وهو الذي طلب ابراهيم عليه السلام من ربه فيما حكى الله عز وجل
عنه حيث قال اولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي ويسمى هذا المقام
مقام عين اليقين وهو اعلى من علم اليقين فانه قلما يخلو عن شكوك
واوهام بخلاف عين اليقين فانه معاينة البصرة وهي بمنزلة معاينة
البصر لان نسبة البصيرة الى مدركاتها كنسبة البصر الى مبصراتها فعلم
اليقين بالنسبة الى عين اليقين كالخبر بالنسبة اي المعاينة فكما ان
الخبر ليس كالعيان فذلك ليس العلم كالعين وقوله والانتقال
عطف على قوله والترقي اشارة الى فايدة ثالثة وهي انتقال
العارف من مقام الغيبة التي هي اشتغال السر بالخلق وغفلته
عن الحق الى مقام الشهود الذي هو الاعراض عما سوى الله والتوجه
التام اليه بحيث لا يكون في لسانه الا ذكره ولا في قلبه الا فكره ولا في
وهمه الا خشيته ولا في روحه الا محبته وقوله وكان المعلوم صار
عيانا والمعقول مشاهدا ناظر الى قوله والترقي الخ واشارة الى
توجيهه اي حصول ذلك الترقي بسبب انه صار المعلوم بالاوصاف
المذكورة التي اوجبت زيادة تميز كالمعاين والمعقول اي المدرك
بصور عقلية كلية تخصه صار كالمشاهد بحس البصر وكذا قوله
والغيبة حضورا ناظر الى قوله والانتقال اي ذلك بسبب انه
صارت الغيبة الحاصلة في مبادي الامر كالحضور بواسطة الانتقال المراقبة
التامة الغيبة في مرتبة اجراء الصفات فيندرج فيها الاهانة المفرة
في كلام الشارع بان نعبد الله كانك تراه فلذا قال اياك نعبد قوله
بني اول الكلام فصله عما قبله لكمال الاتصال بينهما من حيث انه
تفصيل وبيان له والمراد باول الكلام قوله الحمد لله الى قوله اياك اي
بني سبحانه وتعالى اول هذه السورة الكريمة على ما هو مبادي
حال العارف اي الطالب لمعرفة الله حيثما يكون مقدورا للبشر
واعلم ان الطالب السائر الى الله يلزمه اولا ان يعرض عما
يبعده عن المطلوب اعني متاع الدنيا ولذاتها فيسمى باسم
الزاهد ثم يلزمه ان يقبل على ما يقربه اليه اعني الطاعات فيسمى
باسم العابد ثم اذا قرب الى المطلوب ووجده في الجملة فاول درجات
وجدانه هو المعرفة فيسمى باسم العارف وله في سيره الى الله اربع مراتب
مترتبة الاولى تهذيب الظاهر باستعمال الشرايع النبوية والنواميس
الالهية والثانية تهذيب الباطن عن الملكات الردية والاخلاق

الزميمة والثالثة التجلي بالصور القدسية وهذه الثلثة هو المراد من
مبادي حال العارف واليه اشار المص بنيانها بقوله من الذكر
المستفاد من قوله الحمد لله والفكر في احوال الانفس والآفاق
المستفاد من قوله رب العالمين والتامل في اسمائه الحسنى والنظر بعين
الاعتبار في الآئه ونعمائه التي لا تحصى المستفاد من قوله الرحمن الرحيم
والاستدلال بصنائعه العجيبة على عظيم شانه وباهر سلطانه اي
القدرة الباهرة المستفاد من قوله مالك يوم الدين ووجه الاشارة
ان هذه الامور المذكورة في البيان لازمة لتلك المراتب المذكورة
فهي كناية عنها ثم قفى اي عقب ما هو مبادي حال العارف
بما هو منتهى امره وهو المرتبة الرابعة التي هي ملاحظة جمال الله وجلاله
وقصر النظر في كماله واليه اشار بقوله وهو اي منتهى امره ان يخوض العارف
لجة بحر الوصول ووسطه فيصير سبب ذلك الخوض من اهل
المشاهدة التي هي التوجه التام نحو جنابه الاقدس والاعراض
الكامل عما سواه بحيث لا يبقى في لسانه وقلبه وغيره تعالى فان
هذه الحالة اذا صارت ملكة تسمى عندهم مشاهدة لمشاهدة
البصيرة اياه تعالى فيراه اي بعين البصيرة عيانا فيعبده كانه يراه
ويناجيه اي يخاطبه وتضرعه اليه شفاها اي مخاطبة حاضرين بديه ويدل
على ان مراد المص بالمشاهدة وبالرؤية عيانا هو ما ذكرنا لا ما يتبادر
منه من رؤية الله تعالى ومشاهدته في الدنيا قول المص فيما سبق فكان
المعلوم صار عيانا والمعقول مشاهدا والغيب حضورا حيث شبه
تلك الحالة بالمشاهدة والمعاينة ولم يجعلها مشاهدة ومعاينة فلا
يرد ما قيل ان غاية ما يستدعيه الخطاب ان يكون المتكلم بحيث
يسمع المخاطب اي بحيث يسمع المخاطب صوته فلا يستدعي ان يرى
المتكلم المخاطب سيما اذا كان ليس بجسم ولا جسماني ففي قوله ثم
قفى بما هو منتهى امره وهو ان يخوض لجة الوصول فيصير من اهل المشاهدة
فيراه عيانا ويناجيه شفاها نظر كما لا يخفى على العارف المنتهى على انه
يمكن حمل كلام المص على ظاهره من غير تاويل على مذاق اهل التحقيق
وبيانه اجمالا ان الطالب الصادق اذا سلك طريق التصفية
بارشاد المرشد الكامل المكمل واشتغل بالذكر الدايم والتوجه التام الى
المبداء ونفي الخواطر وتخلص سره عن ذكر الغير وصقل قلبه بصيقل الذكر
والتوجه وصفا عن الكدورات انعكس على باطنه انوار الاشعة الالهية

وانجذب

وانجذب نحو الملكوت الاعلى وبقوة ذلك النور والجذبة الخلع من الصفات
الموجبة لتقيد السالك وعبر عن مضايقها فاولا عن الصفات البشرية
والجبروتية والبنائية والنفسية وكل مرتبة عبر عنها السالك يحصل له
فيها مكاشفات وحالات يعرفها صاحب الحال ففي المراتب المذكورة
يرى نفسه بطير بجسده المثالي في الهواء ويسير في البرازي والصحاري
وفي البحار وامثال ذلك مما يعرفه اهله ثم يحصل له العبور عن الصفات
الملكية والفلكية وفي كل مقام يشاهد عجايب وغرايب ففي كل فلك
يتصل روح السالك بروحانية ذلك الفلك فيحصل له معلومات حركة
ذلك الفلك واليه اشار عز من قايل بقوله وكذلك نري ابراهيم ملكوت
السموات والارض ثم عبر بالروح والجسد المكتسب المثالي عن العرش
والكرسي وينخلع بالكلية عن قيود الاجسام والجسمانيات فيصير مجرد
صرفا فح يتجلى له ربه عز شانه بلا كيف ولا جهة فعند هذا التجلي الذاتي
الاحدي يفنى السالك ويضمحل ويرجع الى العدم الاصلي وهذا هو
مقام الفناء في الله الحاصل لكمل الاولياء وبعد هذا الفناء يصير
باقيا بالله كما قال من قتله فعلي ديته ومن علي ديته فانا ديته فهذا
نهاية ظهور كمالات الحقيقة الانسانية التي هي مظهر جميع الاسماء والصفات
الالهية وهذه امور وجدانية يعاينها اصحاب البصائر وارباب
الكاشفات هذا وسيجيء لهذا زيادة تفصيل انشاء تعالى فانتظر
ولما ذكر المص مبادي حال العارف ومنتهى امره وجد من نفسه
شوقا الى نيل تلك الدرجات فقدى باب المناجات ونادى قاضي
الحاجات فقال اللهم اجعلنا من الواصلين الى العين اي من
المطلعين على الاسرار دون السامعين للاثر لا تجعلنا من الذين
يقرع اسماعهم الاخبار ولا ينكشف لهم الحجب والاستار ثم ان المص
لما ذكر اللطيفة المختصة بهذا الموقع من الالتفات شرع في بيان اللطيفة العامة
التي لا يختص بموقع دون موقع فقال ومن عادة العرب التفنن في
الكلام يقال افتن الرجل وتفنن اذا اخذ في فنون الكلام وطرقه فقوله
والعدول من اسلوب الى آخر عطف تفسير للتفنن اي هذا التفنن
عادة مالوفة للعرب العرباء في اساليب كلامهم فيه اشارة الى فايدة
عايدة الى المتكلم وهي اظهار القدرة على التصرف في الكلام كيف يشاء
اذ التفنن بالمعنى المذكور لا يكون بدون تلك القدرة وقوله نظرا له
بالنصب علة للتفنن وضميره يعود الى الكلام فهي اشارة الى الفايدة العايدة

الى الكلام فان النظرية بالهمزة على ما هو الرواية المشهور الايراد والا
الاحداث من طرأ عليه اذا اورده بالياء التجديد اى جعل الشئ
كالجديد فى الطراوة والبريق من طريت الثواب اذا عملت به ما يجعله
كالجديد فالطراوة فى الاجسام كناية عن صفائها وبريقها وفى الكلام
عبارة عن اللطافة وحسن قبول وتنشيطا للسامع اشارة الى الفايدة
العايدة الى السامع وهى نشاطه اى سروره وحسن اصغائه اليه فان
التصنع باساليب الارادات فى قرى الارواح كالتصنع بالوان
الاطعمة فى قوى الاشباح فيتلذذ بكل جديد ويبدد سرورا واعلم ان
صاحب الكشاف جعل النظرية والنشاط معا فايدة واحدة بالنسبة
الى السامع حيث قال اذا انتقل عن الكلام من اسلوب الى اسلوب
كان ذلك احسن نظرية لنشاط السامع والمص عبر عبارة الى ما ترى
ليكون كل منهما اشارة الى فايدة على حدة تكثيرا للفايدة ثم لما كان قوله
المص ومن عادتهم التفنن فى الكلام مجملا اشار الى تفصيله بقوله فتعدل
بالياء على صيغة المضارع الغايب المجهول اى فينقل الكلام او بالتاء
على صيغة المضارع المعلوم المونث الغايبة اى فتعدل العرب فى
الكلام من الخطاب الى الغيبة ومن الغيبة الى التكلم وبالعكس
اى فى كل من القسمين المذكورين فهذه اربعة اقسام لكن الاقسام الحاصلة
من ضرب الثلثة فى الاثنين ستة لان كلا من الثلثة ينقل الى الاخيرين
فبقى قسمان اخران العدول من الخطاب الى التكلم وعكسه قيل
لم يتعرض لهما لانهما يعلمان بالمقايسة او لقلة وقوعهما فى الكلام وترد
الاول بعدم اختصاصه بالقسمين المتركبين والثانى بعدم ظهوره
وقيل لم يبق شئ من الاقسام الستة لان العدول من المتكلم الى
الخطاب فهم من قول المص وبالعكس لكن بالواسطة كما فهم عكسه
اقول لا يطلق العكس لا لغة ولا اصطلاحا الا على ما يكون بلا واسطة
كيف واذا ذكر شئ ثم قيل وعكسه كذا لم يفهم منه الا عكس المذكور
لا غير والمذكور ههنا قسمان فعكسهما ايضا قسمان وقوله كقوله
تعالى حتى اذا كنتم فى الفلك وجرين بهم مثال للعدول من الخطاب
الى الغيبة لان مقتضى الظاهر بكم لقوله اذا كنتم ومثال العدول من
الغيبة الى التكلم قوله تعالى الله ارسل الرياح فتثير سحابا فسقناه
مكان ساقه وقوله وقول امرئ القيس مجرور معطوف على قوله فى
كقوله تعالى قيل هذا امرؤ القيس ابن حجر الكندى المشهور قال

ابن

ابن ورد هذه الابيات لامرئ القيس بن عابس فدادرك الاسلام
ورد هذا بانه لا نزاع بالوحدة قيل ابن المهلهل عدة الذهبى من الصحابة
ومقول القول هو هذه الثلثة التى اولها تطاول ليلك بفتح الكاف
وان كان يخاطب نفسه الا ان التانيث فى خطاب النفس ليس ختما
مقضيا ويؤيده قوله ولم ترقد ولا ترقدى وتذكير الضمير فى بات
ايضا بالاثمد بفتح الهمزة وضم الميم ويروى بكسرهما اسم موضع وقيل حجر
يكتحل به ونام الخلى اى الخالى عن الغم والحزن ولم ترقد اى لم تنم لفرط حزنك
المانع من النوم وبات اى بيت وباتت له ليلة فاعل لبات وله حال منه
قدمت عليه لكونه نكرة ولا معنى لتعلقه ببات كما لا يخفى كليلة ذى العاير
هو بمعنى العوار وهو القذى الرطب الذى يلفظه العين حال الوجع
الارمد صفة ذى العاير من رمد بالكسر اذا هاجت عينه والمراد تشبيه
نفسه بذى العاير الارمد فى القلق والاضطراب وتشبيه ليلته بليلته الا
انه اختصر فى الكلام وذلك اى ما ذكر فى البيتين من سوء الحال
من اجل بناء جاء فى وخبرته اى ذلك البناء عن ابى الاسود وهو
كنيته ولده يريد بذلك البناء خبر قتله وقيل سمع ذلك الخبر من ابى الاسود
قال فى الكشاف وقد التفت امرؤ القيس ثلث التفاتات فى ثلثة ابيات
والمص سكت عن ذكر عدد الالتفات فى هذه الابيات لان قوله فى ثلثة
ابيات كالنص على ان فى كل بيت التفاتة ولا شك انه لا التفات فى
البيت الاول على مذهب الجمهور لانه ليس بمسبوق بالتعبير بطريق
اخر هو شرط عندهم نعم فيه التفات على مذاق السكاكى اذ مقتضى الظاهر
كان ان يقال تطاول ليلى فعدل الى الخطاب وهذا يكفى عنده فى
الالتفات لان النقل عندهم اعم من ان يكون قد عبر عن معنى بطريق
ثم عبر عنه بطريق اخر او يكون مقتضى الظاهر التعبير عنه بطريق فعدل
الى الاخر ابتداء من غير سبق التعبير عنه باخر واما الالتفات فى
البيت الثانى ففى الخطاب الى الغيبة حيث قال وبات والقياس
وبت لانه سبق التعبير بالخطاب ففيه التفات على كلا المذهبين و
كذا فى البيت الثالث لانه عدل فيه من الغيبة فى جاءنى الى الحكاية اذ
القياس كان وجاء واما لم ترقد وباتت لفهما جاريان على ظاهر
ما سبقهما فلا التفات فيهما قوله واياك ضمير شروع فى تحقيق لفظ اياك
يعنى ان اياك ليس بمجموعه كلمة واحدة بل اياه وحده ضمير ليس باسم
ظاهر على ما ذهب اليه الزجاج والسيرافى فانهما ذهبا الى ان اياه اسم

ظاهر مبهم اضيف الى الضماير التى بعده لازالة الابهام منصوب لا مرفوع ولا
مجرور منفصل لا متصل وما يلحقه من الياء فى التكلم نحو اياى والكاف
فى الخطاب نحو اياك والهاء فى الغيبة نحو اياه حروف فى صورة ضماير
الظاهر لا ضماير لدلالتها على معنى فى غيرها وهو اياى على ما اشار اليه بقوله
زيدت فى اخر اياى لبيان المتكلم والمخاطب والغيبة فانها معان فى اياى تدل
عليها هذه اللواحق كما هو شان الحروف فهى حروف وقوله لا محل لها
من الاعراب تصريح بما علم ضمنا من قوله حروف لتاكيد حرفيتها وفعلا مذهب
الخليل والا فالقول بكونها حروفا يغنى عن التعرض بانها لا محل لها من الاعراب
لان الحروف مبنى الاصل ولا يتصور فيه الاعراب ولو محليا واعلم ان
المص بعد ما حكم على اللواحق باياى بامرين بكونها حروفا وبانتفاء الاعراب
عنها قاسها على التاء والكاف حيث قال كالتاء فى انت والكاف فى
ارايتك فاما ان يكون مراد المص قياسها عليها فى كونها حروفا او فى
انتفاء الاعراب عنها ويؤيد الاول ما قال ابن الحاجب من ان
الدليل على ان اللواحق التى تلحق اياى حروف تدل على احوال المرجوع
اليه لا محل لها من الاعراب انها الفاظ اتصلت بما لفظ واحد و
يتبين بها ما يرجع اليه فوجب ان يكون حروفا كاللواحق بان فى
انت انتما انتم فانها حروف مبينة لاحوال المرجوع اليه انتهى فجعلها
ابن الحاجب مقيسا عليها فى كونها حروفا لا فى انتفاء الاعراب عنها
بحلاوه يؤيده الثانى ما صرح به فى الكشاف حيث قال كما لا محل
للكاف فى ارايتك فانه نص فى ان القياس فى انتفاء الاعراب
لا كونها حروفا قال قدس سره الكاف واخواتها فى ارايتك وارايتكما
ارايتكم بمعنى طلب الاخبار حروف اجماعا تدل على احوال المخاطب
ويتبين بها ما اريد بالتاء فكانت اولى بجعلها مقيسا عليها فى انتفاء
الاعراب بخلاف اللواحق بان انتهى اقول وجه الاولوية ان اللواحق
بان ليست حروفا اجماعا لان مذهب الفراء ان الضمير هو انت بكماله
ومذهب بعضهم ان اللواحق هى الضماير التى كانت مرفوعة متصلة
وان دعامة لها عمت بها حين اريد انفصالها تستقل لفظا وكان
مقصوده قدس سره ترجيح قياس صاحب الكشاف على قياس ابن
الحاجب وانت خبير بان العبارة المنقولة عن ابن الحاجب نص
فى انه جعل اللواحق مقيسا عليها فى كونها حروف لا فى انتفاء الاعراب
كما اشرنا اليه فتقابل رى يدعى ان المحتاج الى القياس هو كونها حروفا

اذ انتفاء

اذ انتفاء الاعراب من لوازم الحرفية نعم يرد على ابن الحاجب ان الكاف
كان هى الاولى بجعلها مقيسا عليها فى كونها حروفا ايضا من اللواحق بان
لان الكاف حرف اجماعا بخلاف اللواحق بان ثم اقول لا يبعد ان يكون مقصود
المصنف القياس فى كلا الحكمين فيكون كلامه جامعا لقياس التخيين و
يؤيده انه زاد التاء على الكشاف فتامل وفى الحواشى الشريفية قال المص
لما كانت مشاهدة الاشياء ورؤيتها طريقا الى الاحاطة بها علما وصحة
الاخبار عنها استعملوا ارايت بمعنى اخبر وهذا يدل على انها من رؤية
البصر وفى نحو فى سورة القلم ما يدل على انها من رؤية القلب واياما كان
فالاستفهام مستعمل فى معنى الامر انتهى اقول هذا وينفك فى مواضع
كثيرة فى التفسير فاحفظه قوله قال الخليل انا مضاف اليها اى ضمير منصوب
منفصل ومع ذلك مضافا اليها اى الى اللواحق فتلك اللواحق اسماء
لا حروف لان الحرف لا يضاف ولا يضاف اليها واحتج الخليل على ذلك
اى على كونه مضافا بما حكاه اى باضافته الى المظهر فيما حكاه عن بعض
العرب وهو قوله اذا بلغ الرجل الستين فاياه واياه الشواب بالغ فى
التحذير فادخل اياه على الشواب ليوهم ان كلا منهما يحذر من الاخر
اى عليه ان يقى نفسه عن التعرض للشوات ويقيهن عن التعرض له فعلهن
مثل ذلك واجاب عنه المص بقوله وهو اى ما حكاه الخليل شاذ
لا يعتمد عليه صفة لقوله شاذ اشارة الى انه شاذ مردود فان الشاذ
على ثلثة اقسام قسم يخالف القياس ويوافق الاستعمال وقسم على
عكسه وقسم يخالفهما والاولان مقبولان والثالث مردود وما نحن فيه
من قبيل الثالث اما مخالفة القياس فلان مقتضى القياس ان لا يضاف
لان الضمير لا يضاف واما مخالفة الاستعمال فانه لم يقع فى استعمال
الفصحاء فلا يعتبر شهادته قيل وفى الكشاف فشئ شاذ ويتوجه على ظاهره
انه وان كان شاذا لكن لا ينكر شهادته لاضافة اياه الى ما بعده واما
عبارة المص فلا يتوجه عليها ذلك اذ لا تعتبر شهادة ما لا يعتمد عليه اقول
عبارة الكشاف هكذا فشئ شاذ لا يعمل عليه فلا فرق بين الكلامين فى ان كلا
منهما يفيد انه شاذ غير مقبول الشهادة نعم فى عبارة الكشاف زيادة شئ
ووجهه قدس سره حيث قال وانما قال فشئ شاذ ولم يقل فشاذ لتفيد تنكيره
استحقار له واستضعاف مبالغة فى انه لا يعول عليه اصلا وقيل هى
اى اللواحق باتا ليست حروفا بل هى الضماير التى كانت متصلة واياه عمدة
اى دعامة عمت بها هذه الضماير فانها لما فصلت اى جعلت منفصلة

عن العوامل التي كانت هي متصلة بها تعذر النطق بها على تحويل ما
يقصد بها من المعاني مفردة عن متصلة بشيء نظم اليها لفظ انا لتستقل به
اي لتصير مستقلة بسببه وضعيف هذا القول بان الشيء لا يعمل باكثر
منه حروفا وقيل الضمير هو المجموع اياك بكماله هو المضمر وزيف بان ليس
في الاسماء المضمرة ولا المضمرة ما يختلف اخره كافا وهاء وياء وقرئ
اياك بفتح الهمزة وهياك بقلبها اي بقلب الهمزة المكسورة او المفتوحة
هاء وقرئ بكسر الهمزة والهاء مع تخفيف الياء قوله والعبادة اقصى غاية
الخضوع استشكل في هذه العبارة بوجهين احدهما ان غاية الشيء
نهايته والاقصى ايضا بمعنى النهاية فاقصى الغاية يكون بمعنى نهاية
النهاية وهذا معنى غير صحيح اذ النهاية ليست امرا ممتدا حتى يكون لها
نهاية وثانيهما انه قال الرضي في تحقيق اضافة اسم التفضيل ما حاصله ان
افعل التفضيل اذا اضيف واريد تفضيل موصوفه في معنى المصدر
المشتق هو منه على كل واحد مما بقي بعده من اجزاء ما اضيف اليه لم
يجز افراد ذلك المضاف اليه اذا كان معرفة نحو افضل الرجل وافضل
زيد الا اذا كان ذلك المفرد جنسا يطلق على القليل والكثير
نحو البر في اطيب التمر فاذا تقرر هذا فنقول اقصى افعل تفضيل
اضيف الى مفرد معرفة بالمعنى المذكور وليس بجنس كالتمر فاقصى غاية
الخضوع كافضل الرجل فليس هذا تركيبا صحيحا من حيث القاعدة
النحوية واشار قدس سره الى وجه صحة هذا التركيب حيث قال للخضوع
حدود ونهايات ولفظ الغاية تشملها لكونها اسم جنس مضافا فصح اضافة
اقصى اليها كانه قال اقصى غاياته انتهى وحاصله ان المضاف اليه
ههنا في حكم الجمع في صحة كون ما قبله جزءا من معناه واورد عليه انه
ما الفرق بين اسم جنس المضاف وبين المفرد المعرف بلام الاستغراق
اقول الفرق ان المعرف لام الاستغراق ليس بذي اجزاء بل هو ذو
جزئيات لانه كلي لا كل بخلاف اسم الجنس المضاف فانه يجوز ان يكون
المراد به الكل والمجموع بمعونة القرائن ولا يخفى انه لا يندفع به الاشكال
الاول اذ كما لا معنى لنهاية النهايات لا معنى النهايات بل انما يندفع ذلك
بان يقال معنى الاقصى الابعد لا النهاية فاقصى غايات الخضوع ابعد نهاياته
وما قيل من ان النهاية مرتبة لا مرتبة بعدها فلا معنى لاثبات النهايات
للخضوع نعم له مراتب ودرجات انتهى فاقول كون النهاية عبارة عن المرتبة
المذكورة لا ينافي ان يكون لشيء واحد نهايات كالخط الواحد المتناهي وكا

المضلعات

وكا المضلعات من المثلث والمربع وغير ذلك فان لكل منها نهايات على انه
قدس سره اشار بقوله للخضوع حدود على ان الثابت للخضوع هو المراتب و
الدرجات على ما قاله هذا القائل لان الحد يجيء بمعنى المرتبة ايضا كما يقال
حد الاعجاز اي مرتبته ولكون كل مرتبة ذات نهايتين عطف على قوله
حدود قوله ونهايات فحاصل كلامه ان للخضوع مراتب ودرجات و
نظيره ما تقرر عند الاطباء من ان لكل واحد من الكيفيات الاربع
التي هي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة مراتب اربع ولكل
مرتبة من تلك المراتب طرفان ووسط فيقولون تارة هذا الدواء
حار في اول المرتبة الاولى وتارة انه حار في اخر تلك المرتبة او في
وسطها فكذلك مراتب الخضوع واطراف تلك المراتب وهذا بيان لاغبار
عليه ثم انه لا يلزم من كون العبادة عبارة عن اقصى مراتب الخضوع
ان لا يكون اكثر المؤمنين عابدين لان الصلوة التي يقيمها اكثرهم مشتملة
على السجود وهو لكونه وضع اشرف الاعضاء على الارض من اقصى مراتب
الخضوع على ان عدم كون اكثرهم بل كلهم عابدين ليس محذورا لان
الايمان لا يستلزم العبادة وقوله والتذلل عطف على الخضوع عطف
تفسير ومعناه الانقياد وقوله ومنه اي من العبادة بمعنى اقصى غاية
الخضوع والتذلل اخذ قولهم طريق معبد بصيغة اسم المفعول من التفعيل
اي مذلل اما من الذل بضم الذال بمعنى الانقياد ويقابله الغرفة فوصف
الطريق باعتبار كثرة وطيه بالاقدام واما من الذل بكسر الذال بمعنى
اللين ويقابله الصعب فالوصف باعتبار سهولة سلوك ومنه
اخذ ايضا قولهم هذا ثوب ذو عبده وكذا ثوب معبد اذا كان
ذلك الثوب في غاية الصفاقة والصفاقة هي التخين وقوة النسج
وجودته ويقابلها السخافة ولما كان الثوب الصفيق لا تحصل صفاقته
فيه الا بالضرب الشديد وقت النسج صار كانه تذلل وانقاد لذلك
الضرب قوله ولذلك اي لكون معنى العبادة اقصى غاية الخضوع هنا
اللفظ الا في الخضوع لله استدلال بكون معنى العبادة ما ذكر على انحصار
استعمالها في الخضوع لله وهذا يتوقف على امرين ان يكون مطلق خضوعه
تعالى غاية الخضوع وان يكون اقصى غاية الخضوع تعالى منحصرا في خضوعه
تعالى فلا بد من بيانهما واشار اليه المص فيما نقل عنه في الحاشية من
قوله اي لا يجوز شرعا ولا عقلا فعل العبادة الا لله لان المستحق لاقصى
غاية الخضوع من ان يكون موليا لاعظم النعم من الوجود والحيوة وتوابعها

ولذلك يحرم السجود لغير الله تعالى لان وضع اشرف الاعضاء على اهون
الاشياء وهو التراب غاية الخضوع انتهى وتقريره ان اقصى غاية الخضوع
هو الخضوع الله للمولى لاعظم النعم والمولى لذلك هو الله لا غير فاقصى
غاية الخضوع هو الخضوع لله لا غير فالحصر معناه فيه فلا يستعمل الا فيه تعالى
منه لان اللفظ لا يستعمل الا فى معناه ونقض هذا الحكم بعدة من الآيات
وهى قوله تعالى قل يا ايها الكافرون لا اعبد ما تعبدون الى اخر السورة
قوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم وقوله تعالى
ويوم يحشرهم جميعا ثم نقول للملائكة اهؤلاء اياكم كانوا يعبدون قالوا
سبحانك انت ولينا من دونهم بل كانوا يعبدون الجن وقوله تعالى
افتعبدون من دون الله ما لا ينفعكم شيئا الا اف وقوله تعالى فقالوا
انؤمن لبشرين مثلنا وقومهما لنا عابدون وقوله تعالى وجعل منهم القردة
والخنازير وعبد الطاغوت ودفع بان المص لدفع هذا النقض فسر
فى الحاشية قوله لا يستعمل بقوله اى لا يجوز شرعا ولا عقلا فعل العبادة
الا لله تعالى ورد ذلك بانه يابى عن كون المراد بقوله لا يستعمل لا يفعل
قوله الا فى الخضوع لله اذ الواجب ح الا لله واجيب عنه بان المص لانه
لا يجوز فعل اقصى غاية الخضوع الا فى ضمن خضوعه تعالى فيلزم ان لا يفعل
ولا يوقع الا لله واقول ليس مقصود المص من ذلك التفسير بيان معنى
لفظ لا يستعمل الا فى الخضوع لله بل مقصوده بيان المراد على نحو لا يرد عليه
ذلك النقض ويظهر وجه حصر الاستعمال فيه كما اشرنا اليه لا ان لفظ لا
يستعمل مستعمل فى معنى لا يجوز ان يفعل العبادة وان ذلك معنى حاق
اللفظ وهو ظاهر وقد يقال عدم الاستعمال المذكور مخصوص بلفظ
العبادة لا بما يشتق منها ودر بان كون العبادة اقصى الخضوع لما
صار سببا لعدم استعمال العبادة فى غيره تعالى لزم ان يكون سببا لعدم
استعمال ما يشتق منها ايضا الا فه وقد يقال المراد انه لا يستعمل العبادة
منسوبة الى الموحد الا فى الخضوع لله تعالى قوله والاستعانة طلب المعونة
واعلم ان المعونة والاعانة والعون كلها بمعنى واحد وهو لغة
النصر الذى يقال له فى الفارسية يارى دادن والمراد ههنا افاضة
القدرة على ايقاع الفعل المفتقرة فى الاصول بما يتمكن به المكلف من اداء
ما لزمه وكلف به المنقسم الى ممكنة يتوقف عليها اصل التمكن من الفعل
بحيث لولاه لامتنع صدوره والى ميسرة يتوقف عليها يسر الفعل و
التمكن التام فيه دون اصله ولا يجوز ان يراد بها افاضة القدرة المفتقرة

فى الكلام

فى الكلام بالصفة المؤثرة على وفق الارادة لانها لا تصدق على شئ
مما ذكره المص سوى اقتداء الفاعل وكذا لا يجوز ارادة نفس
القدرتين لان عانته تعالى ليست عين القدرة بل القدرة قائمة بنا
والمطلوب منه تعالى خلق تلك القدرة فينا وافاضته علينا فهى اثر الاعانة
ومترتبة عليها قيل لا يصح ارادة القدرة بالمعنى الاصولى ايضا لما يرد عليها
من وجوه اما اولا فلعدم صدقها على شئ مما سيذكره واما ثانيا
فلان القسم الثانى فى كلام لا يتوقف عليه صحة التكليف كما سيذكر واما
ثالثا فلان طلب قدرة يجب بها العبادة ممكنة او ميسرة مما لا معنى
له اذ حاصله طلب الوجوب عليه والمقصود طلب الاعانة فى تفريغ
الذمة عما وجب عليه واما رابعا فلان قوله تعالى اهدنا الصراط
المستقيم الاية لا يصح ان يكون بيانا للمعونة هذا المعنى وقد يقال المص
انه بيان لها انتهى اقول فى الجواب اما عن الاول فلان كلا مما سيذكره
المص يصدق عليه انه ما يتمكن به المكلف من اداء ما لزمه لانه لم
يكلف الا بالفعل الاختيارى الذى لا يمكن فاعله منه بدون شئ
من هذه المذكورات لكونها من مبادى الافعال الاختيارية واما
عن الثانى فلان المراد من صحة التكليف فى قوله لا يتوقف عليه صحة
التكليف الصحة الفعلية لا الشرعية وهذا لا ينافى توقف الصحة الشرعية
عليه واما عن الثالث فلانا لا نسلم ان المراد طلب قدرة يجب بها الفعل
حتى لا يكون له معنى بل معناه طلب افاضة قدرة يتمكن بها من ايقاع ما
يجب عليه وتفريغ ذمته منه وهذا معنى صحيح لا غبار عليه واما عن
الرابع فلان معنى كونه بيانا للمعونة كونه كاشفا عن كيفية تلك الاعانة
على ما يشير اليه المص فكانه قيل تطلب منك المعونة بان تهدينا
فانك ان هديتنا فقد اعنتنا وافضت علينا قدرة يتمكن بها من اداء
ما لزمه علينا فان اضافة تلك القدرة من لزائم الهداية على ان هذ
القائل حمل المعونة على المعنى اللغوى فيرد عليه ايضا ان قوله
تعالى اهدنا الخ لا يصح ان يكون بيانا للمعونة بهذا المعنى ايضا بل
لا يصدق هو ايضا على شئ مما ذكره المص لانه بهذا المعنى فعل تعالى
وقائم به ولا شئ مما سيذكره المص كذلك وهو ظاهر فما هو جوابكم فهو
جوابنا ويؤيد ما قلنا من ان المراد بالمعونة افاضة القدرة بالمعنى
الاصولى المنقسم الى الممكنة والميسرة تقسيم المص اياها ايضا
الى ذينك القسمين انه عبر المص عنهما بالضرورية وغير ضرورية

حيث قال وهي اي المعونة اما ضرورية اي تدعوا الضرورة اليها
في ايقاع الفعل ويسمى في الاصول ممكنة او غير ضرورية اي لا تدعوا
الضرورة اليها لامكان الفعل دونه ويسمى في الاصول متيسرة ثم فسر
الضرورية المرادفة للممكنة فقال والضرورية ما لا يتاتى الفعل دونه
والمراد تحصيل ما لا يتاتى الفعل دونه لان المعونة قائمة بالمعين وما
لا يتاتى الفعل الا به غير قائم به بل بعضه قائم بالمستعين كالاقتدار و
التصور وبعضه بغيرهما ويدل على ان المراد ذلك التفسير غير
الضرورة بتحصيل ما يتيسر به فعدم التصريح بقيد التحصيل في تفسير
الضرورية للتنبيه على ان الضرورة من جانب المستعين لا المعين ثم
المراد بتحصيل ما لا يتاتى تحصيل المعين للمستعين لا ما يتاتى صدور
الفعل منه دونه بمعنى انه لولاه لامتنع ذلك منه فقوله كاقتدار الفاعل
اي كونه مقتدرا وكامل القدرة على الفعل تمثيل لما لا يتاتى الفعل
دونه وكذا الثلثة الباقية تمثيلات له لا للمعونة التي هي تحصيلها وايجادها
لما عرفت انها قائمة بالمعين لا يصح تمثيلها بما لا يقوم به فلا حاجة الى يقال
اما ان يقدر المضاف اي اعطاء القدرة والتصور والحصول او
يراد المبادي اي الاقتدار والتصور والتحصيل وقوله وتصوره
اما مضاف الى الفاعل اي تصور الفاعل او مضاف الى المفعول
تصور الفعل الذي يريد الفاعل ان يفعله والمراد تصوره على وجه
جزئي لان التصور الكلي لا استواء نسبته الى جميع الجزئيات لا ينبعث
منه شوق جزئي الى الفعل الجزئي ثم ان التصور الجزئي قلما ينفك
عن ملاحظة وصف الملايمة او المنافرة فيودي الى ان يتصور من حيث
انه ملايم او منافر فيندرج في التصديق بالغاية وهو ايضا من جملة ما
لا يتاتى الفعل دونه لكونه من مبادي الافعال الاختيارية على ما
تقرر في محله وحصول الآلة ومادة يفعل اي تلك الآلة فيها اي في تلك
المادة قال الراغب المعونة على القول المجمل اربعة بنية صحيحة وهي
للفاعل وتصوره للفعل وتاتي المادة له والآلة التي يعمل بها ويصور
ذلك في الكاتب فهو يحتاج الى بنية وهو العقل والى تصور لها و
هو المعرفة والى الآلة كالدواة والقلم والى مادة يوجد الفعل
فيها وهو الكاغذ انتهى ثم انه نقل عن المص ههنا حاشية وهي قوله فان
الفعل الموقوف عليها لا يتاتى بدونها يريد ان تمثيل ما لا يتم الفعل بدونه
بحصول المادة والآلة باعتبار ان مطلق الفعل اي مهيته المأخوذة

لا بشرط

لا بشرط شيء فلا يرد ان هذا ليس بضروري في مطلق الفعل وانما هو في
فعل يكون في مادة ثم ان ما لا يتاتى الفعل دونه لا ينحصر في الامور الاربعة
المذكورة لان الشوق والارادة وحركة العضلات ورفع المانع مما لا يتاتى
الفعل دونه قال في التجريد والفعل من يفتقر الى تصور جزئي لتخصص
الفعل وشوق ثم ارادة ثم حركة من العضلات ليقع منا الفعل وكانه
لاشارة الى هذا اورد المص كالتنبيه وقوله وعند استجماعها اي
استجماع هذه الامور التي لا يتاتى الفعل بدونها يوصف الرجل اي
الانسان البالغ ذكرا كان او انثى ليشمل المراة الا انه عبر بالرجل لابنائه
بالاستطاعة التي يعبر عنها المتكلمون بسلامة الآلات والاسباب ويقولون
ان التكليف يعتمد هذه الاستطاعة لا الاستطاعة بمعنى القدرة المستجمعة
لجميع شرايط التاثير فانها مع الفعل عند اهل السنة لا قبل كما ذهب اليه المعتزلة
ويصح اي شرعا ان يتكلف الرجل بالفعل اي بايقاعه واحداثه وتقييد
الصحة بقولنا شرعا اندفع ما يقال ان تكليف العاجز جايز عند الاشاعرة
لان ذلك وان جاز عندهم عقلا لكنه غير واقع في الشرع ويمكن حمل
الصحة على الامكان الوقوعي بجعلها بمعنى سلب الامتناع الشامل للوقوع
فيندفع ذلك ايضا من غير احتياج الى اعتبار قيد زايد وقد يندفع
ذلك بجعل قوله بالفعل مقابلا للقوة حتى يكون القضية فعلية فيرجع
المعنى الى انه عند ذلك يقع التكليف بالفعل وتكليف العاجز وان جاز
عندهم لكنه لم يقع بالفعل ثم فسر غير الضرورية المرادفة للميسرة مصرحا بما هو
المراد فقال وغير الضرورية اي هذا القسم من المعونة تحصيل ما يتيسر به
الفعل ويسهل اي تحصيل العين للمستعين شيئا يتوقف صدور الفعل
عن المستعين بيسر وسهولة عليه وان لم يتوقف صدور اصل الفعل
عنه عليه وقوله كالراحلة في السفر للقادر على المشي مثال لما يتيسر الفعل به
لا لتحصيله فانه يمكن مشيه بدون الراحلة لكنه بعسر وصعوبة فان قلت
جعل الاصوليون الزاد والراحلة في سفر الحج من قبيل القدرة الممكنة و
المص جعلها من قبيل القدرة الميسرة قلت السفر المذكور من غير حرج
غالبا لا يتاتى بدون الزاد والراحلة فهو ما خوذ بذلك القيد لا يمكن
بدون الراحلة واما في نفسه فالرحلة شرط يسره لا امكانه والى ما ذكرنا
اشار صاحب التوضيح حيث قال بعد ما قيد بقوله من غير حرج غالبا
وانما قيدناه لانهم جعلوا الزاد والراحلة في الحج من قبيل القدرة الممكنة
انتهى وقوله او يقرب الفاعل الى الفعل ويحنه عليه عطف على

قوله يتيسر به الفعل اى تحصيل المعين للمستعين الامر المقرب له الى الفعل
والمعرف له عليه مثل بيان نفع الفعل والوعد عليه وبيان ضرر الترك
والوعيد على الترك وكخلق رجاء الثواب على فعل الطاعة فانه يرغب
عليه وكخلق الخوف من العقاب على فعل المعصية فانه يحث على الكف
عنها وهذا القسم الغير الضرورية من المعونة لا يتوقف عليه صحة
التكليف اراد بها الصحة العقلية والا فالصحة الشرعية بعض التكاليف
يتوقف عليها كاكثر الواجبات قوله والمراد يعنى ان المستعان فيه
وان لم يذكر لفظه لكنه مراد معنى اذ ليس يستعين بمنزل اللازم اذ
معنى لان يقال نفعل طلب الاعانة وتوجده فالمستعان فيه محذوف
اما للتعميم مع الاختصاص على ان يكون المراد طلب المعونة فى المهمات
كلها كما هو المفهوم من اطلاق الاستعانة ولعدم المخصص بالبعض
ولكونه مطابقا لنفس الامر لافتقار جميع المهمات الى توفيق الله واعانته
والاثر المروى عن ابن عباس رضى الله عنه فكانه رجح المعنى هذا الاحتمال
حيث قدمه واما لمجرد الاختصار واليه اشار بقوله او يكون المراد طلب
المعونة فى اداء العبادات لاقتران الاستعانة بالعبادة وفرط افتقارها
على الاعانة لكونها على خلاف هوى النفس الامارة ورجح صاحب الكشاف
هذا الاحتمال بتلايم الكلام وفسره قدس سره بنا بسبب جملة وانتظام بعضها
مع بعض حيث دل اياك نستعين على طلب الاعانة على العبادة
فصار اهدنا بيانا للاعانة المطلوب فانتظمت الجمل الثلث انتظاما
تاما لمزيد ارتباط بينها واذا جعلت الاستعانة عامة لم يكن اهدنا
بيانا للمعونة المطلوب ولا المعونة مخصوصة بالعبادة فلم يكن الاتصال
بين الجمل بتلك المثابة انتهى وسيجئ كلام يتعلق بهذا المقام قوله والضمير المتكلم
اى ضمير المتكلم مع الغير المستتر فى الفعلين اعنى نعبد ونستعين و
غرضه بيان وجه صيغة الجمع مع انها انما تستعمل اما فى الجمع حقيقة ولا
مجال له ههنا لكون القارى شخصا واحدا واما للعظمة وهى تنافى
مقام العبادة التى هى نهاية الخضوع والتذلل وحاصل بيانه ان المراد
الجمع لا العظمة وان ضمير نحن المستتر فى نعبد ونستعين للقارى ومن
معه من الحفظة الظاهر ان المراد بالحفظة الملائكة التى تحفظونه
فان عليهم لحافظين وقيل المراد القراء الحافظ واقول لو اريد ذلك
لكان الظاهر ان يقال ومن معه من القراء اذ لا دخل لكونهم حفاظا
فى ما نحن فيه وايضا قلما يوجد مع القارى القراء الحفاظ فان ذلك

بما اذا صلى مع الجماعة ويكون فيهم القراء الحفاظ فحينئذ يدخل فى قوله
وحاضرى الجماعة واما اذا صلى منفردا مع جماعة ليس فيهم قراء حفاظ
فلا والمتبادر من العبارة حيث لم يقل للقارى وللحفظة بل قال ومن
الحفظة ان لا يكونوا منفكين عنه بحال فان كان القارى فى الخارج
الصلوة او فى الصلوة منفردا فله وللحفظة فقط وان كان فيهما الجماعة
فلهما وحاضرى الجماعة اولى وساير الموحدين سواء كان فى خارج الصلوة
او فيها منفردا او مع الجماعة قيل الاقرب ان يجعل المستكن لجميع العقلاء
موحدين او مشركين لان المشرك ايضا يعبد الله ويستعينه الا انه لم
يعرفه حق المعرفة وح يكون اقرب اتصالا بقوله اهدنا الصراط المستقيم
لانه لما وجد شركاءه فى العبادة والاستعانة على قسمين طلب الانخراط
فى طريق بعضهم والنجاة عما ابتلى به البعض الاخر ورد ذلك بان المفهوم
من قوله اهدنا الصراط المستقيم طلب الهداية له ولشركائه فى العبادة
والاستعانة ولذا صح جعله بيانا للمعونة المطلوب فيكف يفهم منه
طلب النجاة عما ابتلى به بعض شركائه انتهى اقول بل المفهوم منه طلب
الهداية للكل بان ينخرطوا فى سلك بعض المحق وينجوا عما ابتلى به
الاخر ثم يرد على ذلك القائل ان الحصر لا يستقيم بالنسبة الى
المشرك ولما كان ما ذكره مصححا لايراد صيغة الجمع اراد ان يشير الى
ما يرجحه فقال على سبيل الاستيناف بترك الواو او درج فى قوله
نعبد عبادته فى تضاعيف اى اثناء عبادتهم ممن معه من الملائكة
والجماعة وساير الموحدين وخلط فى قوله نستعين حاجته بحاجتهم لعلها
تقبل اى رجاء ان عبادته تقبل ببركتها اى ببركة عبادتهم فهذا ناظر الى قوله
اورج ورجاء ان يجاب اليها اى حاجته ببركة خلط حاجته بحاجتهم و
هذا ناظر الى قوله خلط حاجته ففى الكلام لف ونشر مرتب ووجه ذلك
الرجاء ان فى جميع من تقبل عبادته وتجاب حاجته كالملائكة والانبياء
والاولياء والصلحاء فباب القبول والاجابة مفتوح لهم فيقبل ضمنا
اذ لا يليق بالكرم التام تميز البعض الناقص وردّه ولهذا اى لقصد
القبول والاجابة ببركة الاندراج والخلط شرعت الجماعة فى الصلوة حيث
قال الله عز وجل واركعوا مع الراكعين اى صلوا مع الجماعة وقال عليه السلام
صلوة الجماعة تفضل على الفذ سبع وعشرين اذ العبادة الحقيقية ما
يكون ناشيا عن معرفة مقام العبودية والاعتراف بالعجز والتقصير و
يتكامل ذلك الا اذا استغرق فى ملاحظة جلال الله وعظمته وغاب

عما سواه وهو له هذه المرتبة في كل احد مما لا يكاد يتحقق وفي واحد بعد
واحد لا يكاد يدوم بل يكون كبرق خاطف واما الجماعة فيرجى ان يكون فيهم من
يكون شانه هذا ولو واحدا على انه يجوز ان يتوجه في الجملة واحد منهم في زمان
واخر في زمان آخر وهكذا الى ان يستوعب مجموع الآحاد وجميع اجزاء
زمان العبارة فيحصل التوجه الكلي المستمر في المجموع من حيث هو مجموع فيكون
اقرب الى الاجابة ولما كان من حق المفعول ان يكون متوخرا عن العامل سيما
اذا كان فضلة ولم يوخر ههنا بل قدم اشار الى وجهه فقال وقدم المفعول
وهو اياك في الموضعين مع انه حقه كان التاخير لوجوه خمسة اربعة
منها تشتمل تقديم اياك على نعبد وعلى نستعين خامسها فهو الذي يشير
اليه بقوله والتنبيه الخ يختص بتقديم اياك على نعبد فلا يكن من الغافلين
الاول ما اشار اليه بقوله للتعظيم فان العظيم لائق بالتقديم فهو اعتبار
يناسب التعظيم فيقصد به في مقام يليق به والثاني ما اشار اليه بقوله
والاهتمام به بالجر عطف على التعظيم والمراد بهذا الاهتمام اما الاهتمام
الذاتي فان المنعم الحقيقي الملحوظ بالصفات الكاملة المميزة له تميزا مصححا
للخاطب يهتم به الذات ويتوجه اليه بالقصد او الاهتمام العرضي بحسب
اعتناء المتكلم به لكونه قضية عين المؤمن عند الشروع في امر ذي بال
والوجه الثالث اشار اليه بقوله والدلالة على الحصر بالجر ايضا عطف
على قوله التعظيم والاهتمام غير في المعطوف اسلوب المعطوف عليه اذ لم
يقل هناك للدلالة على التعظيم والاهتمام بل قال للتعظيم والاهتمام و
ههنا لم يقل والحصر على قياسهما بل زاد قيد الدلالة لان تقديم ما حقه التاخير
لا يوجب الحصر والاختصاص في نفس الامر غاية الامر ان التخصيص لازم
له لزوما جزئيا اكثريا فهو امارة التخصيص ودال عليه دلالة ظنية فيقصد
في مقام الخطابي قال صاحب التلخيص التخصيص لازم للتقديم غالبا
وقال الشارح قوله غالبا اشارة الى ان التقديم قد لا يكون للتخصيص
بل لمجرد الاهتمام او التبرك او الاستلذاذ او موافقة كلام السامع او
ضرورة الشعر او رعاية السجع والفاصلة او ما اشبه ذلك فان قلت
فلم يكن التقديم موجبا فلاهتمام والتعظيم ايضا لانفكاكه عنهما في المواضع
المذكورة فلا بد من زيادة الدلالة فيهما ايضا قلت التقديم لا ينفك عنهما
قال صاحب التلخيص ويفيد التقديم في الجميع اهتماما بالمقدم ومن
المعلوم ان التعظيم لا ينفك عن الاهتمام ففي زيادة الدلالة اشارة الى
ان حال التقديم بالنسبة الى الاهتمام نحو والتعظيم هو انه علة لها

وبالنسبة

وبالنسبة الى الحصر انه دال عليه فيمكن تخلفه عنه وفيهما ايضا اشارة الى
دفع ما اورده ابن الاثير على صاحب الكشاف حيث صرح بان التقديم
في اياك نعبد واياك نستعين لمراعاة حسن النظم لا للاختصاص
على ما ذكره الزمخشري ووجه الدفع انا لا ندعي ان التقديم للاختصاص
وعلة له بل المدعو انه دال عليه وامارة له فيجوز ان يقصد اليه عونة
المقام وبهذا ظهر وجه العدول ايضا عن عبارة الكشاف حيث قال
والتقديم لقصد الاختصاص ثم ايد ما ذكره من الدلالة على الحصر
بما ذكره رئيس المفسرين في معنى الآية فقال وكذلك المذكورين دلالة
التقديم على الحصر قال ابن عباس معناه اي معنى اياك نعبد و
اياك نستعين نعبدك ولا نعبد غيرك وهذا معنى حصر
لان حقيقة الحصر مركبة من ايجاب للمقصود وعليه ونفي عما عداه و
بالاستشهاد بما قاله ابن العباس يسقط ما ذكره ابن الحاجب في
شرح المفصل حيث قال قوله الله احمد على طريقة اياك نعبد تقديما
للاهم وما يتخيل انه للحصر لا دليل عليه والتمسك فيه بمثل بل الله فاعبد
ضعيف لانه قد جاء فاعبد الله انتهى وجه السقوط انه كفى دليلا
على الحصر قول ابن عباس لانه رئيس المفسرين ومن اهل اللسان
وعارف باللغة وخواص التراكيب فلولا ادلالة التقديم على
الحصر لما فسره بذلك على انه ليس المدعى انه للحصر وعلة له بل
المدعى انه يدل على الحصر وقد عرفت الفرق بينهما قيل يجوز ان يكون
ما قال ابن عباس مبنيا على دلالة الخطاب على الاوصاف
المستلزم نفي العبادة عن غير المخاطب فلا يدل على ان الحصر
مستفاد من التقديم واجيب بان مثل هذه الدلالة غير ملتفت
اليها عندهم سيما في باب الحصر والوجه الرابع ما اشار اليه بقوله و
تقديم ما هو مقدم في الوجود على الكل فهو ايضا مجرور معطوف على
قوله للتعظيم يعني ان من وجوه تقديم المفعول انه تعالى مقدم
على الكل في الوجود فهو مقدم علينا وعلى عباداتنا ذاتا وزمانا
فقدم في اللفظ ايضا ليكون الوجود اللفظي على وفق الوجود
في نفس الامر فيكون تقديمنا اياه تقديما لما حقه التقديم فهو غاية
متاخرة قصد بالتقديم حصولها كساير الوجوه المذكورة لا علة
حاصلة عليه متقدم وجوده فلا يرد عليه ما يقال ان علة التقديم
ليست تقديم ما هو مقدم في الوجود بل علته انما هو تقدم ما هو مقدم

في الوجود فاما ان يجعل التقديم مصدرا مبنيا للمفعول اى كونه مقدما
او يجعل مصدر قدم اللازم بمعنى تقدم انتهى وخامس وجوه التقديم
هو ما اشار اليه بقوله والتنبيه اى وليحصل التنبيه بذلك التقديم على ان
العابد من حيث انه عابد ينبغى ان تكون عبادته فى اعلى درجات
العبادات فان للعبادة ثلث درجات ادناها ان يعبد الله رغبة
فى ثوابه ورهبة من عقابه فهو يجرى مجرى اجير يعمل عملا لاخذ اجرة
عمله واوسطها ان يعبد الله لكونه مستحقا للعبادة وقبولا للتكاليف
واعلاها ما اشار اليه بقوله ان يكون نظره الى المعبود اولا وبالذات
ومنه الى العبادة ثانيا وبالعرض لا من حيث انها عبادة صدرت
عنه ومكسوبة له بل من حيث انها نسبة شريفة اليه اى مشتملة على
نسبة شريفة اليه والا فالعبادة فعل مخصوص مخلوقة له تعالى لا
نسبة فلكون تلك النسبة هى المقصود من العبادة حملت عليها مبالغة
ووجد ذلك التنبيه ان التقديم يدل على ان المقدم هو المقصود
بالذات وغيره تابع وههنا المعبود فدل ذلك على ان مطمح نظر العابد
القائل اياك نعبد بتقديم اياك على نعبد هو المعبود الدال عليه اياك
لا العبادة الدال عليها نعبد بل انما لوحظت العبادة تبعا على انها
نسبة شريفة اليه بالمعنى المذكور على ما يفيده جعل اياك مفعول نعبد
ووصلة اى رابطة اكيدة بينه وبين الحق كان العابد يصل بها الى
المعبود وفى هذه الدرجة العليا من العبادة يصير العابد عارفا
ولذا قال العارف مع انه كان الظاهر ان يقول فان العباد فالمراد
ان العابد الذى يريد ان يصير عارفا ينبغى ان يكون عبادته على الوصف
المذكور حتى يصير عارفا لان العارف انما يحق اى يثبت وصوله الى الحق
اذا استغرق فى ملاحظة جناب القدس وغاب عما عداه حتى
عن نفسه واحواله بحيث انه لا يلاحظ نفسه ولا حالا من احواله الا
من حيث انها اى تلك الملاحظة المتعلقة بنفسه او بحال من احواله
ملاحظة له تعالى ومشيئة اليه تعالى من حيث انها مرآة لملاحظته و
مقصود المص بيان ان المراد بوصول العارف الى الحق هو
الاستغراق فى ملاحظته بحيث يغيب عن جميع ما عدا الحق حتى عن
نفسه وعن احوال نفسه لا الوصول الجسمانى او الروحانى كما زعم
الحلولية والاتحادية والنصارى فى حق عيسى عم والنصرية فى حق
على نص واصل هذا الكلام ذكره الشيخ فى مقامات العارفين من

كتاب

كتاب الاشارات فلنضمنه فائدة جليلة ننقله وعند ذلك ينكشف ما ذكره
المص حق الكشاف فاعلم انه قال واما عبادة العارف فان لاحظ
العارف نفسه بالقياس الى الحق الاول الذى هو مراده ولا يريد شيئا
غيره الا لاجله ولا يورث شيئا على العرفان الا الحق فمتعلقه بالحق
فقط وان لاحظ كل واحد من الحق والعبادة بالقياس الى الاخر
فباعتبار ملاحظة الحق بالقياس الى العبادة فيعبده لانه مستحق
للعبادة ملاحظة العبادة بالقياس الى الحق فيعبده لانها نسبة
شريفة اليه لا لرغبة فى الثواب او لرهبة من العقاب كالزاهد
غير العارف كيف ولو كانت الرغبة والرهبة المذكورتان
غايتين لعبادة العارف لزم ان يكون الثواب المرغوب او
العقاب المرهوب هو الداعى الى عبادة الحق وفيها مطلوب عابد
الحق ويكون الحق غير الغاية بل يكون واسطة الى نيل الثواب او
الخلاص من العقاب الذى هو الغاية وهو المطلوب فيكون هو
المعبود بالذات لا الحق فمن تزيد فى الدنيا ويعبد الحق رغبة فى
الثواب او رهبة من العقاب فيستحق ان يرحم عليه لانه لم يطلع
لذة البهجة به وانما معارفه مع اللذات الناقصة فهو حنون اليها
غافل عما وراءها وما مثله بالقياس الى العارفين الا كمثل الصبيان
بالقياس الى ارباب التجارب فانهم لما غفلوا عن طيبات يحرص
عليها البالغون واقتصرت بهم المباشرة على طيبات اللعب صاروا
اشجعون من اهل الجد اذا عدلوا عنها كارهين لها عاكفين على
غيرها كذلك من لم يقدر على مطالعة البهجة الحقيقية كالاعمى الذى
يطلب شيئا فانه يعلق يده بما يليه سواء كان ما اعلق به يده مطلوبه
او لا فزيد عن العارف زهد عن كره لانه مع كونه فى صورة الزهاد اخرجه
الخلق بالطبع على اللذات الحسية الناقصة فانه انما تركها ليستاجل
اضعافها وانما يعبد الله ويطيعه ليخوله فى الاخرة شبعة منها فيبعث الى
مطعم شهى ومشرب هنى ومنكح بهى فلا يرفع بصره فى اولاه واخراه الا
الى فيفيه ولفلقه وبدنه واما العارف المستبصر بهداية القدس
فى طرق الايثار فتعرف اللذة الحق وولى وجهه نحوها متهجما على
هذا الناقص الماخوذ عن رشده الى ضده وان كان هذا الناقص
المرحوم ينال ما يرجوه ويطلبه بكده من اللذات الحسية جسما وعده
الانبياء عليهم السلام انتهى وبذلك انكشف ان للعبادة مراتبا وان

ما ذكره المص اعلاها كما ذكرنا سابقا قوله وكذلك اي ولاجل ان
ان العبادة ينبغي ان يكون نظره الى المعبود اولا الخ فضل على بناء
المفعول والقائم مقام فاعله قوله ما حكى الله اي كتابه الكريم عن
حبيبه نبينا محمد صلى الله عليه وسلم حين قال اي الله تعالى الحبيب
لان قوله حين قال ظرف لقوله حكى والحكاية لم تقع حين صدور القول
المذكور من الحبيب يعني قال الله تعالى حاكيا قول حبيبه خطابا للتصريح
لا لخزن ان الله معنا وقوله على ما حكاه متعلق بقوله فضل الحكي
عن حبيبه على ما حكاه عن كليم موسى عليه السلام حيث قال الله تعالى
حاكيا لقول موسى ترغبا لقومه لما خافوا من الفراعنة فقالوا انا لمدركون
كلا ان معي ربي سيهدين ووجه التفصيل ان في قول الحبيب تقديم ملاحظة
ذات الله تعالى والتوجه اليه اولا والى نفسه ثانيا وفي قول الكليم
الامر بالعكس قوله وكرر الضمير يعني كان الظاهر ان يقال اياك
نعبد ونستعين بعطف نستعين على نعبد من غير ان يكرر لفظ اياك
في الموضعين فلا بد للتكرار من فايدة وهي انه للتنصيص على انه المستعان
به لا غير اي ليكون حصر الاستعانة به منصوصا غير محتمل او لو لم يكرر
لاحتمل ان يتعلق الحصر المستفاد من تقديم اياك بالمجموع لا بكل واحد
فبالتكرار صار حصر كل من العبادة والاستعانة منصوصا عليه ولما
كان مقتضى الظاهر تأخير العبادة عن الاستعانة لان العبادة
لا يتيسر بدون الاعانة اشار الى وجه تقديمها فقال وقدمت
العبادة على الاستعانة مع كونه خلافا ما يقتضيه الظاهر ليتوافق
رؤس الآي وقد سبق تحقيقه وقوله ويعلم الظاهر انه منصوب
عطف على يتوافق ووجه ثان لتقديم العبادة اي وليعلم منه
اي من تقديم العبادة على طلب الاعانة ان تقديم الوسيلة التي
هي ههنا العبادة والخضوع على طلب الحاجة التي هي ههنا
الاعانة ادعى للاجابة ووجه كون ما ذكره معلوما من التقديم
هو ان الذكر لما وجب ان يكون على وفق الوجود فاذا ذكر
شيء مقدما على شيء يعلم منه انه يجب ان يقدم عليه في الوجود
ايضا سيما اذا كان المقدم وسيلة كما فيما نحن فيه وفي الكشاف
اقتصر على هذا الوجه ولم يذكر توافق الآي الا انه ذكر شيء فيه
من الاعتزال وسنسنه حيث قال قدمت العبادة على الاستعانة
تقديم الوسيلة قبل الحاجة ليستوجبوا الايجاب فاشار الى

قاعدة

الى قاعدة الوجوب على الله والمص اصلحه حيث قال ادعى للاجابة
او مثل هذا مما يوهم الوجوب على الله قيل القول بكون العبادة
وسيلة للاستعانة انما هو على تقدير ان يراد الاستعانة في المهمات
غير العبادة على ما اختاره قدس سره اذ لو اريد الاستعانة في
اداء العبادة لكانت الاستعانة وسيلة للعبادة لا عكسه فتقديمها
ح لكونها مقصودة واما اذا اريد الاستعانة في جميع المهمات
فالتقديم بالنسبة الى بعض افراد الاعانة لكونها وسيلة وبالنسبة الى
بعضها لكونها مقصودة اقول وسيلة الشيء ما يتوقف عليه ذلك الشيء
فالاستعانة ليست وسيلة للعبادة على شيء من التقادير لان معنى
الاستعانة طلب المعونة والعبادة انما يتوقف على نفس المعونة
لا على طلبها فنفس المعونة وان كانت وسيلة للعبادة ومقدمة
عليها لكن طلبها متأخر عنها ومتوقف عليها لانها مصححة للمناسبة المصححة
للطلب فالعبادة وسيلة لطلب المعونة ونفس المعونة وسيلة
لها لا يقال نفس المعونة تتوقف على طلبها فتأخر طلبها عن العبادة
يستلزم تأخرها ايضا عنها لانا نقول نفس المعونة تحصل بدون
الطلب لكن اذا طولبت لا بد من العبادة ليحصل المناسبة بين الطالب
المستفيض والمطلوب منه المفيض واليه اشير بقوله تعالى وما
دعاء الكافرين الا في ضلال مع انه قيل لابليس انك من المنظرين
في جواب انظرني وبا قرنها يندفع ما يقال ان قوله ويعلم مرفوع على انه
كلام مستأنف سيق لافادة ان في هذا التقديم اشعارا بان تقديم
الوسيلة المطلقة على الطلب ادعى لاجابة المطلوب مع قطع النظر
عن هذا المقام وليس بمنصوب عطفا على يتوافق حتى يكون علة اخرى
للتقديم لان الوسيلة التي ذكرت وهي العبادة لا يتيسر بدون
الاعانة فكيف يقدم عليها ولانها ينبغي ان لا يكون وسيلة الى حاجة
دنيوية او اخروية ووجه الاندفاع هو ان العبادة وان لم يتيسر
بدون الاعانة الا انها لم يقدم على الاعانة حتى يقال فكيف يقدم
عليها بل انما قدمت على ما هي وسيلة لها اعني طلب ~~نفسها وسيلة~~
~~الى طلب~~ المعونة الاعانة واما قوله ولانها ينبغي ان لا يكون وسيلة الى
حاجة اصلا فاقول انها ينبغي ان لا تتخذ وسيلة الى شيء لا ان لا تكون
في نفسه وسيلة الى شيء فالعبادة في نفسها وسيلة الى طلب المعونة
الا ان اللايق بحال العابد ان لا يتخذ عبادته وسيلة الى شيء بان

بان يفعلها لكونها وسيلة اليه بل لابد ان يفعلها لكونها نسبة شريفة اليه
تعالى على ما سبق تحقيقه وههنا وجه اخر ذكره الامام الرازي في
التفسير الكبير ونسبة المص الى نفسه بقوله واقول فهو اما من قبيل
التوارد واما اشارة الى انه المختار وعنده فقال لما نسب المتكلم
اولا العبادة الى نفسه بقوله اياك نعبد اوهم ذلك الانتساب تبجحا
بتقديم الجيم على المهملة اي سرورا وافتخارا واعتدادا منه
اي من المتكلم بما يصدر عنه من العبادة فعقبه بقوله واياك نستعين
ليدل اي التعقيب او قوله واياك نستعين على ان العبادة
ايضا كساير الاعمال مما لا تتم ولا تثبت بالتاءين اي تكميل له اي
للعابد الا بمعونة منه تعالى وتوفيق اي جعل اسبابها مساعدة
ولا يخفى ان الظاهر ان هذا وجه ثالث لتقديم العبادة على
الاستعانة لكنه غير صحيح فان الوهم المذكور انما نشاء من تقديم العبادة
فيرجع المعنى الى انه قدمت العبادة لانه اوهم تقديمها تبجحا فعقبت
بالاستعانة وهذا كلام غير منتظم فهو في الحقيقة علة لتعقيب العبادة
بالاستعانة ويؤيده انه اورده الامام الرازي في جواب قوله
ولقائل ان يقول الاستعانة على العمل انما تحسن قبل الشروع في
العمل وههنا ذكر قوله اياك نعبد ثم ذكر عقيبه واياك نستعين
فما الحكم فيه انتهى اي فما الحكم في ذكره عقيبه فح ينتظم هذا الجواب معه
حق الانتظام فالصواب ان المراد المص تعريض على من تصدى لبيان
وجه تقديم العبادة على الاستعانة كصاحب الكشاف بانه انما
يحتاج الى ذلك لو كان كل منهما مذكورا قصدا او بالذات وليس
كذلك فان الذي استتبع اجزاء الصفات العظام عليه تعالى هو
حصر العبادة فيه تعالى ثم صار هذا الحصر منشاء للوهم المذكور
فذكر الاستعانة لدفع الوهم الناشي من ذكر العبادة ذكرها
عقيب العبادة لا محالة وهذا لكونه تصرفا من المص صدره بقوله
واقول اي اقول لا تقديم ههنا حتى يتبين وجهه بل المتحقق ههنا هو
التعقيب لدفع ما اوهمه الاول هذا ما قصده والله اعلم بالضمائر
وقيل ووجه التقديم او وجه التعقيب ان الثاني من تتمة الاول
وقيل اذا الواو للحال والمعنى نعبدك حال كوننا مستعينين بك
وانما مرضه لان المضارع المثبت اذا وقع حالا يكتفى فيه بالضمير والواو
فيه ضعيف وجعله جملة اسمية بتقدير المبتدا كما فعلوا في قمت واصك

وجهه

وجهه ارتكاب خلاف الاصل بلا ضرورة داعية على انه يلزم ايضا تقييد
تخصيص العبادة به تعالى بتخصيص الاستعانة به وهذا كما ترى و
قرئ بكسر النون فيما قيل هذا قراءة زيد بن علي وقيل نسب في
القاموس القراءة في نعبد الى زيد وفي نستعين الى جماعة منهم الاعمش
وحفص في الكشاف هذه القراءة بنستعين ونسبها الى ابن جنيشين
وهي اي قراءة الكسر لغة بني تميم ونسبها ابو حيان الى قيس واسد
وربيعة وتميم فانهم اي بني تميم يكسرون حروف المضارعة سوى الياء
التحتانية فان الكسرة لاستثقالها على الياء لا يكسرونها وكسرهم سوى
الياء ايضا مشروط بما اذا لم ينظم ما بعدها اي اذا لم يكن ما بعد
تلك الحروف مضمومة سواء كانت مفتوحة او مكسورة او ساكنة وانما اشترط
ذلك لاستثقالهم الخروج من الكسرة الى الضمة واعلم انه ليس المراد
بما بعد حروف المضارعة فاء الكلمة على ما هو المتبادر لان فاء المضارع
لا يكون الا ساكنة واما نحو يقوم ويسع ويخاف فهو ايضا ساكنة الفاء
في الاصل نقلت حركة العين اليها لاجل الاعلال بل المراد به عين
الكلمة ولهذا جعل الصرفيون همزة الوصل في الامر مضمومة فيما
اذا كانت عين المضارع مضمومة مثل اكتب وانصر مع ان الاصل
في الهمزة الوصل ان يكون مكسورة وعللوا باستثقال الخروج
من الكسرة الى الضمة وعلى هذا لا يجوز الكسر في نعبد لانضمام
العين فيه وكانه لهذا اقتصر صاحب الكشاف في هذه القراءة
على نستعين والمفهوم من كلام ابن عطية ايضا انه لا يجوز الكسر في
نعبد حيث قال وانما الكسر في كل فعل سمي فاعله فيه زوايد وفيما ياتي
من الثلاثي على فعل يفعل نحو علم وشرب وفي مفتعل العين نحو خال
فانهم يقولون نخال قوله بيان للمعونة يريد بيان وجه فصل قوله تعالى
اهدنا الصراط المستقيم الاية عما سبق وترك العطف بينهما وبينه
بوجهين الاول انه مرتبط بقوله نستعين لانه بيان للمعونة اي جملة
استئنافية جوابا لسوال اقتضته الجملة الاولى كما اشار اليه بقوله
فكانه قال كيف اعينكم يعني للمعونة انحاء شتى ويقع على وجوه
مختلفة وكيفيات متنوعة فما الذي تطلبونه فقالوا اهدنا اي
المعونة التي نطلبها منك هي الهداية الى الصراط المستقيم بان يجعل
جميع مهماتنا عبادة او غيرها واقعة على نهج الصواب فوجه
الفصل عما قبله على هذا الوجه هو كونها كالمتصلة بالجملة الاولى بل

كمال الانفصال من جهة كونها بيانا لاتحادهما والوجه الثاني انه ليس
بمرتبط بما قبله لان ما قبله اخبار عن حصر طلب المعونة فيه تعالى و
هذا انشاء لان طلب ما هو المطلب الاعلى والمقصد الاقصى على كل
حال واليه اشار بقوله او افراد لما هو المقصود الاعظم لها واحد
في كل حال فهو معطوف على قوله بيان للمعونة واشارة الى وجه آخر ترك
العطف وهو كمال الانقطاع لاختلافهما اخبارا وانشاء فيما ليس له محل
من الاعراب ثم شرع في تحقيق معنى الهداية فقال والهداية وهي في اللغة
الارشاد وفي الاصطلاح دلالة اي مطلق الدلالة سواء كانت موصلة
او لا وقيل اراد بها الدلالة الموصلة الى البغية على ما نقله في تفسير
قوله تعالى هدى للمتقين في صورة البقرة فكانه لم يذكره ههنا اكتفاء عنه
بقوله بلطف فان اللطف انما هو في الايصال الى البغية لا في مجرد
ارادة الطريق لكنه خلاف ما ارتضاه وقد يقال نظرا الى ظاهر
الاطلاق انه يشتمل على المعنيين المشهورين اعني الدلالة على ما يوصل
والدلالة الموصلة الى البغية لكن لا يلايم ما ذكره في سورة البقرة بل يكون
تعريفا للقدر المشترك بين المعنيين لكنه انسب للتفصيل الآتي من تنوعها
الى انواع كثيرة فان اكثرها من قبيل ارادة الطريق كما سيظهر ثم ان
اللطف الرفق والاحسان لغة واما اصطلاحا فعندنا خلق القدرة على
الطاعة وعند المعتزلة الامر المقرب الى الطاعة وبالجملة يندرج في
الهداية بواسطة اخذ اللطف في مفهومها اعطاء القدرة المحكمة والميسرة
فيصح للمعونة المفسرة بالمعنى الاصولي وقد اشارنا اليه فيما سبق
ووعدنا بانه يجيء تفصيله فهذا ما وعدناه ولذلك المذكور من اعتبار
اللطف في مفهومها يستعمل في الخير اي فقط ولا تستعمل في الشر
اصلا لان الشر ليست الدلالة عليه احسانا ولا فيه طاعة قوله تعالى
فاهدوهم الى الصراط الجحيم اشارة الى جواب ما يرد على التعريف
المذكور من ان الهداية في هذه الآية استعملت في الدلالة الى العقاب
ولا لطف فيه ولا خير واجاب عنه بانه وارد على التهكم اي ليس
هذا القول على حقيقته بل هو من قبيل استعارة اسم احد الضدين
للآخر بتنزيل التضاد منزلة التناسب بواسطة التهكم كما في قوله تعالى
فبشرهم بعذاب اليم على صريحه قيل ويتجه ما قيل ان هذا القول منه
تعالى يمكن ان يكون على حقيقته لانهم لما قطعوا بان لا منزل لهم سوى الجحيم
ولا بد لهم منها فحذرهم ان يعرفوا طريقهم ليسهل عليهم الوصول اليها ويتخلصوا

من تعب

ويتخلصوا من تعب الطريق التي لا بد لهم من سلوكها انتهى وذلك لما قطعوا
بان منزلهم الجحيم التي هي النار الشديدة اللهب ففقدان طريقها وعدم
سلوك او سلوك طريق غير موصل اليها ولو كان معه تعب كثير يكون من اهم
المهمات واتم الدرجات لهم فانه كلا تعب بالنسبة اي ما يصل اليهم من الجحيم
انتهى اقول قطعهم بان منزلهم الجحيم وبانه لا بد لهم من سلوك طريقها يستلزم قطعهم
بعدم فقدان طريقها وبعدم سلوك غير موصل اليها فحذرهم في ان يسارعون
الى مقرهم غير ماكثين في الطريق لئلا يحزنهم الفزع الاكبر ويكون المهموم حما واحدا
ومنه اي من لفظ الهداية اخذت الهدية وهي ما اتحف ويجمع على هدايا
فسميت هداية لدلالتها بلطف على محبة المهدي للمهدى اليه ومنه ايضا هوادي
الوحش لمقدماتها اي التي تمشي امام الوحش ويتبعها الوحش خلفها فكانه
تدل ما خلفها على الماء والكلاء ولما اراد تبيين ما هو الاصل في استعمال
هدى مهدله توطئة فقال والفعل المشتق منه اي من لفظ الهداية
هدى يقال هدى هداية وهدى اما الفعل المشتق من الهدية فهو
اهدى يقال اهدى هداية ثم انهم بعد ما اتفقوا في ان هدى يتعدى
الى المفعولين وان تعديه الى المفعول الاول بنفسه لا محالة اختلفوا
في تعديته الى الثاني فذهب بعضهم الى انه يتعدى اليه بنفسه وبحرف
الجر من الى واللام وان معنى المتعدي بنفسه الدلالة الموضلة الى المطلوب
ولهذا يسند الى الله تعالى خاصة كقوله تعالى والذين جاهدوا فينا
لنهدينهم سبلنا ومعنى المتعدي بحرف الجر الدلالة على ما يوصل الى
المطلوب اعني ارادة الطريق فيسند الى النبي عليه السلام تارة
كقوله تعالى وانك لتهدي الى صراط مستقيم والى القرآن تارة كقوله
تعالى ان هذا القرآن يهدي للتي هي اقوم وذهب صاحب الكشاف
وتبعه المص الى ان تعديته اليه بحرف الجر وان ما يستعمل متعديا
اليه بنفسه معدول عن الاصل وانه بتقدير حرف الجر والى هذا اشار
المص بقوله وصله اي الاصل في هدى ان يتعدى اي الى المفعول
الثاني لما عرفت انه لا يتعدى الى الاول لا بنفسه بالاتفاق باللام الى
بجمعها قوله تعالى قل هل من شركائكم من يهدي الحق قل الله يهدي
للحق واذا كان الاصل في تعديته الى المفعول الثاني ما ذكر فقوله
معه فيما عدل فيه عن ذلك الاصل وعدي بنفسه كما في قوله تعالى
اهدنا الصراط معاملة اختار في قوله تعالى واختار موسى قومه حيث
عدي اختار في الآية بنفسه مع ان الاصل ان يعدى بمن فالاصل في

هذه الاية اهدنا للصراط او الى الصراط المستقيم فاخرج مخرج المتعدى الى
المفعولين بنفسه اشارة الى قوة الهداية المطلوبة فكانه قيل اهدنا هداية
كاملة لا يحتاج الى الواسطة وفى قوله فوصل معه معاملة اختار الخ اشارة
الى انه لا فرق فى المعنى بين المتعدى بنفسه وبين المتعدى بالحرف لانه قاسه
على اختار فدل على ان المتعدى بنفسه بمعنى المتعدى بالحرف الذى هو الاصل
فى تعديته كما ان معنى اختار حال كونه متعديا بنفسه معنى المتعدى بالحرف
اعنى من قومه قال قدس سره فيه اشعار بعدم الفرق معنى لكنه نقل عنه ان
هداه لكذا او الى كذا انما يقال اذا لم يكن فى ذلك فيصل بالهداية اليه وهداه
كذا لمن يكون فيه فتزداد وتثبت ولمن لا يكون فيصل انتهى ولما دل تعلق
الهداية بالصراط المستقيم المفسر بصراط المنعم عليهم على تنوعها اجمالا باعتبار
تنوع النعم وتكثرها وعدم احصاها اراد ان يفصلها فقال وهدية الله
قيل اى للانسان والا فمن الهداية نوع آخر لسائر الحيوان يهتدى الى جلب
منافعها ودفع مضارها واليه اشير بقوله اعطى كل شئ خلقه ثم هدى
انتهى ومقصوده تخصيص المقسم واعترض عليه بانه ان اراد اختصاص كل
واحد من الاجناس بالانسان فظاهر انه ليس كذلك لان افاضة المشاعر
الظاهرة ليس بمختص به كما لا يخفى وان اراد اختصاص المجموع فلا حاجة
الى قيد لذلك الغرض بل الاولى ان لا يقيد نعم الترتب فى الاجناس
مختص بالانسان كما لا يخفى انتهى اقول ليس فى كلام القائل دعوى
الاختصاص ولا يتوقف صحته على تلك الدعوى ايضا فان قوله للانسان
بتقدير متعلق الهداية فاللام صلة لها وليس للاختصاص فمقصوده افادة
ان المراد ليس تنويع مطلق لهداية بل المراد الهداية المتعلقة بالانسان
وبيان انواعها واجناس على ما هو مقتضى السياق والسباق نعم يرد
على ذلك القائل انه لا وجه لتخصيص ساير الحيوان بل الهداية يعم كل موجود
حتى النباتات والمعادن على ما ينطق به قوله تعالى اعطى كل شئ
خلقه ثم هدى فان الشئ سيما وقع الموجود فالاولى ان يقال اى
للانسان والا فمطلق الهداية لا ينحصر فى الاجناس المذكورة وبالجملة
المقصودة ان هداية الله المتعلقة بالانسان لا مطلق هداية المتعلقة
بجميع المخلوقات سواء كان انسانا او غيره على ما وهم بناء على قوله تعالى
ثم هدى لانه يأباه الحصر فى الاجناس الاربعة المختصة بالانسان ثم ان الجنس
الاولى افاضة القوى التى من جملتها القوة المقولية التى لا يوجد فى غير الانسان
فيكون اخص من المقسم الذى هو الهداية المتعلقة بالانسان تنوع انواعا لا يحصيها

عد

عد لانها نعم انعمها على الانسان وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها لكنها مع كثرة
انواعها تنحصر حصرا استقرائيا فى اجناس اربعة مترتبة لا عقليا لجواز
ان يهدى الله احدا الى الحق بطريق اخر غير الاجناس الاربعة ووجه
الضبط ان الهداية اما عامة او خاصة والاولى اما انفسية وهو الاول
واما آفاقية وهى اما تكوينية تقرب عن الحق بلسان الحال وهو الثانى
او تنزيلية ناطقة بالحق بلسان المقال وهو الثالث واما التابعية فهو الرابع
الذى يختص بكل افراد الانسان من الانبياء والاولياء ثم ليس المراد بترتب
هذه الاجناس الاربعة تصاعدها فى مراتب العموم الى ان تنتهى الى العالى
كما هو المشهور ولا الترتب الذاتى والزمانى بينها لان افاضة القوى ليس
متقدما لا ذاتا ولا زمانا على نصب الدلائل بل المراد الترتب بالنظر الى الانسان
واهتدائه فان نصب الدلائل وان كان متقدما على افاضة القوى
لكن اهتداء الانسان بالاستدلال بها متأخر عنه افاضة القوى وكذا
الاهتداء بانزال الكتب وارسال الرسل وبارادة الاشياء كما هى
متأخر عنها افاضة القوى متقدم على الكل بهذا الاعتبار وكذا نصب الدلائل
بالقياس الى الباقين وانما الثانى فى تأخر الرابع عن الكل بهذا الاعتبار
وسيجئ حقيقته ولما كانت الهداية انما تتعلق بالموجود ويتأخر عن الايجاد
كما يفصح عنه قوله عز وجل اعطى كل شئ خلقه ثم هدى لم يجعل افاضة
الوجود من مراتب الهداية مع تقدمها على الكل فقال الاول من تلك
الاجناس الاربعة افاضة القوى اى الهداية بافاضة القوى ويؤيده
ما ذكره فى القسم الثالث من قوله الهداية بارسال الرسل الخ لظهور
ان نفس افاضة القوى ليست هداية اى دلالة بلطف بل هى سبب
للهداية فلا يرد انها من مقدمات الهداية وما يتوقف عليه الهداية فلا ينبغى
ينبغى عده من الهداية ليرد اشكال طلب الهداية وما قيل فى دفعه كون
هذه الاضافة ارشادا او ارادة للطريق ظاهر لا ستره فيه فدفعه
صحة قولنا ارشده واراه الطريق بافاضة القوى كما يصح ادبه بالضرب
فان نسبة الارشاد والارادة الى الافاضة نسبة التأديب الى الضرب
فانه ليس بضرب بل سببه منه على ما هو جوابه وكذا الحال فى قوله والثانى
نصب الدلائل ثم ليس المراد ههنا بالقوة ما يقابل الفعل ويرادف
الامكان كما يقال للخمر فى الدن انه مسكر بالقوة اى يمكن ان يصيره مسكرا
بل ما يكون مبدأ للتغير فى شئ اخر من حيث هو اخر على ما شار اليه بقوله
التى بها يتمكن المرء من الاهتداء الى اقامة مصالحه المعاشية والمعادية

فان معنى تمكن المراء بسببها من الاهتداء كونها مبداء لحصول الاهتداء الذى
هو تغير اى كون بعد العدم فى الاخر الذى هو الشخص المهتدى الذى
هو محل لتلك القوة و قوله كالقوة العقلية تمثيل للقوى المفاضة لا للافاضة
التى هى فعل الله والمراد بالقوة العقلية القوة التى هى من جنس العقل
وفرد من افراده يمتاز بها الانسان و قوله والحواس الباطنة التى هى الحس
المشترك والخيال والوهم والحافظ والمتخيلة لا يخالف الشرع لانه
لا شك فى وجودها و فى انه يحصل عقيب صرفها الادراك الحسية بدليل
انه لو اصابت لواحدة منها افة لاختل ذلك الفعل كالحواس الظاهرة
وانما يخالف الشرع لو جعلت مؤثرة فى تلك الافعال و فاعلة لها بتلك
الاثار قال فى المقاصد اذا جعلنا القوى الجسمانية الات للاحساس
وادراك الجزئيات والمدرك هو النفس على ما صرح به المتاخرون من
الحكماء ارتفع النزاع بين الفريقين وشك فى المواقف ايضا لكن ادلة اثباتها
لما كانت مبنية على اصولها فلسفية كلكون الواحد لا يصدر عنه الا الواحد
وان النفس لا تدرك الجزئيات المادية بالذات لم يتبعوها وقد حوا فى
دلايلها الواهية على ان المص ذكرها فى الطوالع وحققها وبين
مواضعها من الدماغ ثم قال والدليل على اختصاص هذه القوى بهذه
المواضع اختلال الفعل بخللها ثم قال والنفس انما تدرك الجزئيات بواسطة
تلك القوى وقوله والمشاعر الظاهرة يريد بها الحواس الخمس الظاهرة
التى هى السمع والبصر والشم والذوق واللمس سميت بالمشاعر اما باعتبار
كونها محلا للشعور او باعتبار كونها الة للشعور فان المشاعر جمع مشعر
بالفتح والكسر فهو اما اسم مكان او اسم الة و قوله الثانى اى الجنس الثانى
من الاجناس الارهة نصب الدلائل اى الهداية الحاصلة بسبب نصب
الدلائل على ما عرفت وكونه ثانيا بالنسبة الى الاضافة قد سبق تحقيقه
فلا تنس و قوله الفارقة بين الحق والباطل اى فى الاعتقاد اشارة الى
الكمال بحسب القوة النظرية كما ان قوله والصلاح والمفاد اى فى
الاعمال والاخلاق اشارة الى الكمال بحسب القوة العملية واليه الى
الثانى اشار تعالى وتقدس حيث قال وهديناه النجدين اى هدينا
الانسان طريقى الخير والشر بان نصبنا له وارينا ما فيه خيره وشره كما
قال فالهمها فجورها وتقويها فشبه الدليل الواضح بالنجد الذى هو الطريق
المرتفع لانه لوضوحه كانه موضوع مرتفع يراه كل احد فارادة طريقة الخير
ليسلكها وارادة طريق الشر ليحترز عنها فهى من هذه الحيثية خير

كما قال

كما قال الشاعر عرفت الشر لا للشر بل لتوقيه فمن لم يعرف الخير من الشر
يقع فيه فلا ينافى هذا ما سبق من عدم استعمال الهداية الا فى الخير و
اليه اشار ايضا حيث قال واما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على
الهدى فسر المص هذه الاية بقوله فدللناهم الحق بنصب الحجج وارسال
الرسل فيل هذا التفسير يدل على ان الهداية فيها ليست بحصص النوع
الثانى ولعله اولى لانه ادل على شقاوتهم وقيل فى دفعه ان ارسال
الرسل ايضا من النوع الثانى لانه مقارن بالايات المعجزات الدالة على
ذاته تعالى وقدرته الكاملة وكان عبارة المص اشارة الى هذا
حيث لم يجعل نفس ارسال الرسل من النوع الثالث بل جعل الهداية
الحاصلة بسببها من النوع الثالث حيث قال والثالث الهداية بارسال
الرسل وانزال الكتب معهم اقول معجزات الانبياء ليست دلايل اثبات
الواجب وصفاته العلى بل هى دلايل تدل على صدقهم فى دعوى الرسالة
لانها تصديق من الله اياهم فى دعواهم الرسالة على ما صرحوا به فهى
من الادلة الفارقة بين المحق والمبطل فى دعوى الرسالة على انه لو تم
ما ذكره هذا القايل لاندراج ارسال الرسل فى نصب الحجج فليعطفوا
عطف عليه ايضا قد عرفت ان المراد فى الاول والثانى ايضا
الهداية بل كل منهما بسبب لها وفى كلام المص ايضا اشارة اليه حيث
فسر قوله تعالى فهديناهم بقوله فدللناهم نصب بنصب الحجج ولو كانت
عبارة عن نفس نصب الادلة تعالى قال فنصبنا لهم الحجج والادلة الدالة
على الحق وهو ظاهر الا ان وجه ارتكاب المسامحة فى الاول والثانى
التصريح بالمراد فى الثالث هو ان الهداية لكونها من خواص ذوى
العقول لا يسند حقيقة الى غيرهم فيستدل الى الرسل حقيقة فا
لمراد بالهداية بارسال الرسل وانزال الكتب الهداية الرسل المرسلة
المنزل عليهم الكتب فالقسم الاول والثانى هو هداية الله بلا واسطة
هداية للشئ وان كانت بسبب شئ كالقوة المفاضة والادلة المنصوبة
لانها ليست هادية بخلاف القسم الثالث فانه هداية تعالى بواسطة
هداية الرسل لظهورها باهدايهم لا انه هداية بسبب الارسال لكون
الاول هداية بسبب افاضة القوى والثانى هداية بسبب نصب
الادلة وبهذا يندفع ايضا ما يقال ان الكلام كان فى انواع هداية
الله والانسان اعنى ما ذكره بقوله واياها اى هذه الهداية لا غيرها
عنى بقوله وجعلناهم ايمة يهدون بامرنا وقوله ان هذا القرآن

يهدي للتي هي اقوم لا يدلان عليها بل على كون الرسل والقران هاديين
ووجه الاندفاع ان معنى قوله يهدون بامرنا بارادتنا وخلقنا تلك الهداية
واظهارنا اياها في ايديهم فاسناد الهداية الى الرسل وان كانت حقيقة
باعتبار قيامها بهم وكونهم محلا لها على ما هو مناط كون الاسناد حقيقة
الا انها لما كانت فعل الله وبخلقه عدت من هداية تعالى اما هذا القران
فوجوه الى هداية الرسول عليه السلام بواسطة فهي ايضا هداية الله حقيقة
واسنادها الى القران مجاز من اسناد الفعل الى الاية قوله والرابع
اي الجنس الرابع من هدايات الله تعالى ان يكشف الله تعالى على قلوبهم
اي قلوب المهتدين الكاملين وهم الانبياء على ما سيصرح به السرائر اي
مخفيات الامور التي لا تنكشف بالنظر والبرهان وانما طريق كشفها
المشاهدة والعيان ويريهم اي يجعلهم رائين بعين البصيرة الاشياء اي
ما سوى الله تعالى من الجواهر والاعراض الموجودة كما هي عليه في نفس
الامر وتحقيق المقام ان كل موجود سوى الواجب جوهرا كان او عرضا
فله حقيقة بحسب الظاهر ونظر العقل وهي ما يدل عليه حدودها وله ايضا
حقيقة في نفس الامر وهي الصور العلمية التي هي اظلال للوجود الواجبي
القائم بذاته فان الشيخ الاشعري ومن تبعه ومحققي الصوفية وجمهور
الحكماء ذهبوا الى ان الوجود الواجبي قائم بذاته وان الصور العلمية المرتسمة
في عرصة علم الله تعالى المعبر عنها باللوح المحفوظ ظهور ذلك الوجود في
العلم وان الاعيان الخارجية ظهور تلك الصور العلمية في العين وحدوث
الحوادث خروجها من العلم الى العين وهو الخارجي لا من العدم الى الوجود
لانها كانت موجودة قبل الحدوث ايضا لكن في العلم لا في الخارج فلا تعدد
في الوجود الواجبي ولا تغير وانما التعدد والكثرة والتغير في المظاهر
وهو الآن كما كان ولنوذ ذلك مثالا اذا فرضنا ان شخصا كان عالما
وكاتبا وقارئا فلا شك انه في هذه المرتبة شخص واحد ثم اذا تصور نفسه
من انه ذات له العلم ومن حيث انه ذات له الكتابة وذات له القراءة
فقد تحققت امور متعددة لكن لا في الخارج بل في العلم وهي تلك الصور
العلمية ثم اذا علم علم اشخاصا اخر وكذا كتابته وكذا قراءته فقد وجد في
الخارج اشخاص كثيرة ظهرت فيها تلك الصور العلمية فانه من حيث انه عالم
ظهر في تلامذته العلماء ومن حيث انه كاتب ظهر في الكتاب ومن حيث انه
قارئ ظهر في القراء ومع ذلك هو باق على وحدته ولم يتغير علمه ولا كتابته
ولا قراءته عن الحالة الاولى بل هو من حيث انه متصف بهذه الصفات تجلى

فيهم

فيهم فظهر في كل منهم عكس انوار هذه الصفات على حسب استعداده
من غير ان يتحد هذا الشخص مع تلك الاشخاص ولا ان يحل فيهم
ولا ان يلزم من كون تلك الصفات ناقصة في بعضها منهم كونها ناقصة
فيه ايضا ونظيره ايضا من وجه اخر ان يشعل من شمع واحد وحفنة
وفتيلة في غاية الصفاء والحسن شموع متعددة متفاوتة في دهنها و
فتيلها صفاء وكدرة فان الشمع الاول لم يتجدد بهذه الشموع ولا حل
فيها ولم يتعدد ولم يتغير صفاؤه وقوة نوره بحسب التعدد والتغير
في هذه الشموع وانما التعدد والتفاوت في هذه الشموع بحسب تفاوت
قابلياتها ثم انه لا مانع عقلا من كون الحال على المنوال ولم يرد الشرع
ايضا على خلافه اذ لا يلزم نظرا الى هذا التحقيق كونه تعالى عين العالم
حتى يلزم منه المخالطة بالاشياء الخسيسة ويرتفع التكليف وساير ما يلزم
من سمات الحدوث ولوازم الامكان وهذا هو المراد القائلين
بوحدة الوجود وانه ليس في دار الوجود غيره ديار كيف وقد
ثبت مثله في الشرع فان اهل السنة والجماعة من المتكلمين ذهبوا
الى ان الصفات الذاتية كالعلم والقدرة والكلام وغيرها كل
منها واحدة ولها تعلقات يتصف باعتبارها بالحدوث والتغير
وساير ما هو من سمات الحدوث ولا يلزم من ذلك تغير في تلك
الصفة الواحدة على ما فصل في محله وقوله بالوحي متعلق بقوله يكشف
او بقوله يريهم والوحي ثلثة اقسام ما ثبت بلسان الملك فوقع في سمع
النبي صلى الله وسلم بعد علمه بالمبلغ بانه قاطعة والقران من هذا
القبيل والثاني ما وضح له عليه السلام باشارة الملك من غير بيان بالكلام
كما قال عليه السلام ان روح القدس نفث في روعي ان النفس لا تموت
حتى تستكمل رزقها ويسمى هذا خاطر الملك والثالث ما يتبدى لقلبه
عليه السلام بان اراه الله تعالى بنور من عنده كما قال تعالى لتحكم
بين الناس بما اراك الله صرح بهذا التقسيم في كتب الاصول فمن قال ان
قوله بالوحي داخل في انزال الكتب الا انه اعتبار انزال الكتب بالنسبة
الى الامة فلهذا تقابلا فكانه زعم ان الوحي مختص بالقسم الاول وانما
التمسك في عدم اختصاص الوحي بانزال الكتب بقوله تعالى واوحى ربك
الى النحل فضعيف لان الوحي فيه بمعناه اللغوي وهو الاعلام صرح به ائمة
التفسير والمراد في هذا المقام معناه العرفي المختص بالانبياء بدليل جعله مقابلا
للالهام والمنام ت الصادقة التي لا يكون اختلاف في قوله او بالالهام وهو

المخمر في قلب الغير بلا استفاضة فكرية والمنامات الصادقة التي لا يكون اضغاث
احلام ثم انه لا يستعد لهذه المرتبة من الهداية الا اصحاب النفوس القدسية
لان نفوسهم سبب تهذيب الظاهر والباطن عن رذايل الاعمال والاخلاق
وعوايقها عن التوجه الى مركزها الاصلي اتصلت بعالم الغيب اتصالا
معنويا فينعكس اليها ما ارتسمت فيه من الصور العلمية القدسية اي
الحاصلة عن شوايب الشكوك والاوهام ولهذا قال وهذا القسم
الرابع من الهداية يختص بنبيه الانبياء ناظرا الى قوله بالالهام واما المنامات
الصادقة فيعمها والمقصود ان الاهتداء بهذه الهداية مقصور على
الانبياء والاولياء لا يتعداهم الى غيرهم لاختصاص الوحي والالهام
بهم واما اختصاص المنامات الصادقة بهم فمحل بحث نعم
كشف السراير وارادة الاشياء كما هي بسبب المنامات الصادقة
يختص بهم قوله واياه اي هذا الجنس الرابع من الهداية خاصة
لا غيره عني الله تعالى بقوله اولئك مشيرا الى الانبياء المذكورين قبل
الاية وهم ثمانية عشر نبيا ذكرهم الله تعالى في سورة الانعام اي
اولئك المذكورين هم الذين هدى الله اي هداهم الله الى ما لا يستقل
العقل فبهداهم اقتده اي فاختص طريقهم بالاقتداء والدليل
على انه انما عنى هذا القسم من الهداية لا غيره في الاية المذكورة
ان الموصول الذي قصد به الجنس في باب القصر بنفي المعرف بلام
الجنس في انه يكون مقصورا على الخبر ان جعل مبتداء وعلى مبتداء ان جعل
خبرا صرح به في المطول وفي الاية وقع خبرا فيفيد حصر الهداية فيهم
ومعلوم ان الاجناس الثلثة السابقة ليست منحصرة فيهم تعين ان
المراد هو القسم الرابع لا غير قوله وقوله بجرور عطفا على المجرور
في بقوله اي اياه عني الله تعالى ايضا بقوله والذين جاهدوا انواع
المجاهدة بالادي الظاهرة والباطنة من النفس الامارة والشيطان
فينا اي في حقنا واعلاء كلمتنا وانتصارا دينا لنهدينهم سبلنا اي سبل
الموصلة الى الزلفى عندنا ووجه دلالة هذه الاية على ان المراد فيها
هو القسم الرابع فقط انه رتب الهداية فيها على المجاهدة وجعلت مسببة
عنها والاقسام الثلثة السابقة ليست مرتبة على المجاهدة بل هي
عامة فتعين الرابع قوله فالمطلوب تفريع على ما فصل من انواع الهداية
واجناسها المترتبة يعني لما تحقق ان هداية الله تعالى متنوعة الى انواع
لا تحصى ومنحصرة في اجناس مترتبة فمطلوب الحامد المثني عليه بتلك

الصفات

العظام المخصص عبادته واستعانته فيه من قوله اهدنا احد الامور
الثلثة لانه لا يتصور ان لا يحصل فيه شيء من انواع الهداية واجناسها و
هو ظ فالحاصل فيه اما جميع الاجناس او بعضها وعلى التقديرين اما
كاملا كما وكيفا او ناقصا كذلك فان كان الحاصل جميعها ناقصا او بعضها
مطلقا اي كاملا كان او ناقصا فالمطلوب زيادة ما يمنحوه على صيغة
المجهول اي ما اعطوه من انواع الهدى واجناسها والمراد بزيادة ما
يمنحوه اما الزيادة على ما منحوه او زيادة نفس ما منحوه واياما كان
فتلك الزيادة اما بحسب الكمية بان يحصل في ضمن انواع اخر وافراد اخر
غير الانواع والافراد التي حصل التي حصل في ضمنها ان كان الحاصل
جميع الاجناس ناقصا وبان يحصل ساير الاجناس ايضا ان كان الحاصل
البعض واما بحسب الكيفية بان يشتد الحاصل كلا او بعضا وتقوى
وان كان الحاصل جميعها كاملا كما وكيفا فان لم يكن مقرونا بالثبات بان
لم يكن ملكة راسخة فالمطلوب ثبات هذا الحال ودوامه بحيث لا يزول
واليه اشار بقوله او الثبات عليه بالرفع عطفا على قوله زيادة وان كان
مع ذلك مقرونا بالثبات فالمطلوب ما يترتب على الهدى وهو في النشاة
الاخرة الدرجات العلى من الجنة والمقام المحمود والفوز بلقاء الله وما لا
وما لا عين رأت ولا اذن سمعت وفي النشاة الاولى المقامات العلية
من التوكل والصبر والاخلاص والصدق وساير مقامات العارفين
من محو الظلمات واماطة الغواشي والفنا ثم البقاء بعد الفنا وهكذا
وهذه هو المراد من المراتب المترتبة في قوله او حصول المراتب المترتبة عليه
اي على الهدى فليس المراد به حصول مرتبة من مراتب الهداية لم يحصل
بعد كما توهم البعض لان زيادة ما يمنحوه يشمل هذه الصورة وايضا المراتب
المترتبة على الهداية لا يكون من مراتبها وهو ظاهر وصيغة اهدنا في
جميع هذه الصور الثلث مجاز لانها موضوعة لطلب الهداية لا لطلب زيادتها
او الثبات عليها او لطلب مقامات تترتب عليها فان كل ذلك خارج
عما وضع له في بعض النسخ والثبات عليه بالواو بدل او نسخة او
اضح لانها الموافق لما في الكشاف ولانها اوفى في تادية المقام حقه من
استيفاء جميع الاقسام المحتملة ولان جعل لمجموعها وجها واحدا يحتاج
الى تمحل كما فعله بعضهم حيث قال وتحقيقه ان المراد بالهداية الكاملة
لا طلاق والكمال انما يكون اذا زاد على الاصل ووجد الثبات عليه فان
انتفاء كل منهما يوجب النقص فيكون اهدنا مجازا بلا مرية لان طلب الهداية

مع الثبات بصيغة وضعت لطلب الهداية مجاز بلا شبهة واعلم ان
صاحب الكشاف قال ومعنى طلب الهداية وهم مهتدون طلب زيادة
الهدى او الثبات عليه فهو جواب اشكال على ما صرح به قدس سره
وقال وتقدير الاشكال ان من حصص الحمد بالله تعالى واجرى
عليه تلك الصفات المشتملة على احوال المبداء والمعاد وما بينهما
وخص العبادة والاستعانة فيه كان مهتديا فكيف يطلب الهداية
وما هذا الا طلب لتحصيل الحاصل والجواب ان الحاصل اصل الاهتداء
والمطلوب زيادته او الثبات عليه والمعنى عدل عن عبارة
الكشاف حيث ذكر اولا لان الهداية لها انواع كثيرة واجناس
مترتبة ثم فرع عليه بالفاء قوله فالمطلوب الى اخره فسياق كلامه
يابى عن كونه جوابا عن تلك الاشكال كما توهم وان خرج الجواب عنه
ايضا سياق كلامه افادة ان يتفاوت الطلب حسب تفاوت الهداية
وتنوعها قوله فاذا قال العارف تفريع على ما تقدم من ان المطلوب اما
الزيادة او الثبات الى اخره لدفع وهم ان المراتب المترتبة بعد الثبات
على اجناس الهداية حاصلة للعارف فما معنى قوله اهدنا فاشار
بالتفريع المذكور الى ان مطلوبه ايضا حصول تلك المراتب لان منها
ما لا يحصل له في مراتب السير الى الله وانما يحصل في مراتب السير في
الله كرفع الحجب والغواشي على ما اشار اليه فيما سياتي بقوله لتمحو عن ظلمات
اهوائنا فاذا قال العارف بالله الواقف على سر تحقق الواحدة في الكثرة
وانصباغ الوجوب بالامكان الواصل الى منتهى السير الى الله والمريد
للخوض لجة بحر الوصول بالانخلاع عن القيود العشرة اخذا في السير في الله
عنى هذا العارف به اى بقوله اهدنا ارشدنا طريق السير فيك و
والسير في الله هو التخلق بالاخلاق الربانية والتحقق الربانية والتحقق
بالاسماء الالهية وتوضيح المقام يقتضى نوع بسط في الكلام فان لفظ السير
الى الله وفي الله يوهم الجهة والجسمية والحلول والاتحاد فامثال هذه العبارات
انمها اكبر من نفعها اذ الذين في قلوبهم زيغ يتبعون ظواهرها فيضلون ويضلون
فحرى بنا ان نبين غرضهم ونحقق مرامهم على نحو لا يحوم حومه شائبة نقص و
قصور فاستمع لما نتلو عليك وهي ان لحركات السالكين درجات مترتبة
ومقامات متصاعدة على ما اشار اليه الشيخ في مقامات العارفين اولها
ما يسمونه الارادة وهي حالة تعترى بعد التصديق بوجود المبدء الاول
تصديقا جازما مع سكون نفس وتصور الكمال الذاتي الخاص به الفائضة

اثاره

اثاره على المستعدين بقدر استعدادهم وتلك الحالة هي الرغبة في الاعتصام
بالعروة الوثقى التي لا تزول ولا تنفصم وهي مبداء حركة السر الى العالم القدسي
وغايتها نيل روح الاتصال بذلك العالم فهذا مقام الارادة فما دامت
درجته هذه فهو مريد وثانيها مقام الرياضة وهي نهي النفس عن هواها
وامرها بطاعة مولاها وهي اصناف اولها رياضة العارفين لانهم يريدون
وجه الله تعالى لا غير وكل ما سواه شاغل عنه فرياضتهم منع النفس عن
الالتفات الى ما سوى الله واجبارها على التوجه نحوه ليصير الاقبال عليه
والانقطاع عما دونه ملكة لها وغايتها نيل الكمال الحقيقي الموقوف على
حصول الاستعداد المشروط بازالة الموانع الخارجية وهي تخمة ما دون
الحق عن الطريق وبازالة الموانع الداخلية التي هي الدواعي الحيوانية وهي
نطويع النفس الامارة للمطمئنة ليجدن التخيل والتوهم من الجانب السفلي
الى الجانب القدسي ويشتهيها ساير القوى بالضرورة فبازالة هذه الموانع
يحصل تلطيف السر اعني تهيؤه لان يتمثل فيه الصور القدسية بسرعة ويتعقل
عن الامور الالهية المبهجة للشوق والوجد بسهولة فعند ذلك يحصل الاستعداد
لنيل الكمال وثالثها الوقت وهو حالة لذيذة من اطلاع نور الحق عليه
كانها برق يومض اليه ثم تخمد وهي تسمى عندهم وقتا وقد لاحظ في هذه
التسمية قول الرسول صلى الله عليه وسلم لي مع الله وقت لا يسعني فيه ملك
مقرب ولا نبي مرسل ثم كل وقت يتخوف بوجدين الاول حزن على
استبطائه والثاني اسف على فواته فالوقت اول درجات الوجدان
والاتصال وانما يحصل بعد حصول شيء من الاستعداد المكتسب بالارادة
والرياضة فيتزايد الاستعداد فيكثر عليه هذه الغواشي اذا امعن في
الرياضة ورابعها تمكن الوقت بحيث يحصل في غير حال الارتياض فان
الاتصال بجناب القدس اذا صار ملكة فالوقت قد يحصل في غير حالة
الارتياض الذي كان معدا لحصوله من قبل لكن في هذا الحد يستعلي عليه
غواشي الوقت ويزول هو عن سكينة يقينه جليسه لاستفزازه عن قراره
لان المامر العظيم اذا فاجاء الانسان فقد يستفزه لكون النفس غافلة عن
هجومه غير متاهبة له فيتهزم عنه دفعة وخامسها استقرار الوقت بحيث
يزول معه الاستفزاز لانه اذا طالت عليه الرياضة وتوالت تلك الغواشي
واستمرت الف بها وزال عنه الاستفزاز لان النفس قد تاهبت لتلقيه
لكونها متوقعة لعوده وسادسها السكينة وهو انه يبلغ به الرياضة مبلغا
ينقلب وقته سكينة فيزداد الاتصال بحيث يكون المخطوف مالكا و

يحصل معارفة مستقرة و يستمتع فيها بهجة فاذا انفلت منها انقلبت خيبة
ان اسفا وسابعها تمكن السكينة بحيث يلتبس الحصول باثر اللا حصول
لانه كان قبل هذا بحيث يظهر عليه اثر الابتهاج عند الحصول والاسف
عند الانقلاب فصار في هذا المقام بحيث يقل ظهور ذلك عليه فيراه
جليسه حال الاتصال بجناب الحق حاضرا عنده مقيما معه وهو بالحقيقة
غايب عنه مقيم مع غيره وثامنها استقرارها بحيث تحصل متى شاء فانه
الى هذا الحد كان انما يتيسر له هذه المعارفة احيانا ثم تدرج الى ان يكون
له متى شاء وتاسعها حصول الاتصال مع عدم المشية فانه يترقى الى ان
لا يتوقف امره الى مشية بل كلما لاحظ شيئا لاحظ عبرة وان لم يلاحظ
للاعتبار فيسنح له ارتفاع عن عالم الزور وعالم الحق مستغرقا في مقعد
صدق عند مليك مقتدر ويطوف حول الغافلون وعاشرها استقراره
مع عدم الرياضة فانه اذا تمت رياضته واستغنى عنها لوصوله الى مطلوبه
الذي هو اتصاله الى الحق وايما صار سيرته الحالي عما سوى الله كمرآة مجلوة
يحاذي بها شطر الحق بالارادة فينقل فيه اثر الحق وفاضت عليه الذات الحقيقية
وابتهج بنفسه لما ناله من اثر الحق فكان له نظران نظر الى الحق المبتهج به و
نظر الى ذاته المبتهجة بالحق وكان بعد في مقام التردد لانه متوجه تارة الى
النفس المنتقشة بالحق المتزينة بزينته حصلت لها منه وتارة متوجه الى
الحق والحادي عشر مقام الفناء وهو انه يترقى الى ان يغيب عن نفسه
بالكلية فيزول التردد المذكور ويتم الوصول الى الحق فلا يلاحظ الا جناب
القدس فقط فما دام العارف لم يقطع هذه الدرجات فهي سايرا الى الله
فاذا انتهى الى هذه المرتبة الاخيرة فقد انتهى هذا السير ويليها درجات
السير في الله فانتهاء الاول بمنزلة الوصول الى ساحل البحر ابتداء والثاني
بمنزلة الخوض لجة البحر فلا يزال العارف الواصل الخايض لجة بحر الوصول
يتخلع عن القيود البشرية ويرتفع عنه اثار الغواشي والحجب الجسمانية الى
ان لا يبقى في تلك الغواشي والحجب اثر المعارقة وان لم يكن نفس تلك
الغواشي والحجب زايلة عنه بالكلية وهو المراد بقوله لتمحو عنا ظلمات احوالنا
وتلبط غواشي ابداننا فهو متعلق بقوله ارشدنا والمراد بظلمات احوالنا
الحجب الطارية لقلوبنا من جهة الاستغراق في تدبر احوالنا والمراد بغواشي
ابداننا الاحوال الغاشية لابداننا من الاعراض الجسمانية واللواحق
المادية المتضادة للتجرد والاتصال بالملاء الاعلى والمراد بمحوها وايما
طيتها جعلها ضعيفة ورقيقة بحيث لا يبقى فيها اثر المعاوقة كالثر الرقيق

والا

والا فالسالك ما دام في النشاة الاولى لا ينجو عنه بمقتضى البشرية
تلك الظلمات والغواشي بالكلية الا ان في ابتداء السير الاول ياخذ في
النقصان متدرجا في مراتبه وتقوى في السير الثاني حتى يجوز اثارها فيموت
قبل الموت واما نفس تلك الغواشي والحجب وان اضعفت ورقت فباقية
كما اشار اليه النبي صلى الله عليه وسلم بقوله وانه ليغان على قلبي واني لاستغفر
الله كل يوم مائة مرة فان الغين حجاب رقيق يقع في قلوب خواص عباد
الله في اوقات الغفلة بمقتضى الفطرة الانسانية اذ بها جعل الله لرجل
من قلبين في جوفه وليس المراد بالغين الغفلة عن الحق حين اشتغاله
عليه السلام بالدعوة المامورة للخلق لانه عليه السلام كان يعتبر في تلك
الحال غفلة عن الحق قال القاضي في تفسير الم نشرح لك صدرك
الم نفسحه لك حتى وسع مناجاة الحق ودعوة الخلق فكان غايبا حاضرا
واستغفاره عليه السلام تذكره مداخل الشيطان واختلاصه فرصة
الغفلة وتبصره في امره كما قال عز وجل ان الذين اتقوا اذا مسهم طايف
من الشيطان تذكروا فاذا هم مبصرون ثم ان ارشاد طريق السير في الله
يفضي الى كشف السراير وارادة الاشياء كما هي فهو داخل تحت الجنس
الرابع من الهداية وليس فيما خلا منها وبالجملة العارف التواصل اذا
سلك طريق السير في الله بارشاده تعالى اياه ومحوه عنه تلك الظلمات
والغواشي فعند ذلك تنخلق العارف باخلاق الله قادرا بقدرة كل قدرة
مستغرقة في قدرته المتعلقة بجميع المقدورات وكل علم مستغرقا في
علم الذي لا يعزب عنه شيء من الموجودات وكل ارادة مستغرقة في ارادته
التي يمتنع ان ينافي عليها شيء من الممكنات بل كل وجود وكل كمال وجود
فهو صادر عنه وفايض من لدنه فصار الحق بصره الذي به يبصر و
سمعه الذي به يسمع وقدرته التي بها يفعل وعلمه الذي به يعلم ووجوده
الذي به يوجد فهذه مرتبة توحيد الصفات واليه اشار المصنف بقوله
لنستضيء بنور قدسك اي نور التقدس عن شوايب الظلمات
لكونه حاصلا بعد المحو وفناء الناسوت في اللاهوت والتخلق
باخلاق الله كالحديدة الحامية المتخلقة باخلاق النار نورا وانارة
وافناء لما يصل اليها واحالة له الى ما يشاكلها ثم بعد ذلك يعاين
العارف ان كثرة هذه الصفات وما يجري مجراها بالقياس الى
الكثيرة التي هي شيونات للذات الاحدية مثل مراتب الاعداد بالنسبة
الى الواحد واما بالقياس الى مبدأها الواحد فمحدودة فان علم

الذاتي هو بعينه قدرته الذاتية وهي بعينها ارادته وكذلك سائرها
واذ لا وجود ذاتيا لغيره فلا صفات مغايرة للذات ولا ذات
موضوعة للصفات وانما هو الله واحد وهذه مرتبة توحيد الذات
واليه اشار المص بقوله فتراك بنورك الذي استضاءت به لا بنور
ابصارنا وبصائرنا فاثبات وابصارنا وبصائرنا ونورنا اعدام صرفة
فتلك النور واليك النور يا نور النور يا خفيا من فرط الظهور ففي هذه
المرتبة لا واصف ولا موصوف ولا سالك ولا مسلوك ولا عارف
ولا معروف فهذا هو الفناء في التوحيد ومرتبته حق اليقين ثم النعوت
الالهية والاخلاق الربانية غير متناهية فلو كان البحر مدادا لكلمات
ربي لنفد البحر قبل ان تنفد الكلمات فلا ينتهي هذا السير الا بفناء
السائر قال صاحب الفتوحات بعد ما انتهى امر العارف الى رأت في
كل شيء وظهرك سمات من مهتب لي يسمع بي ويبصر اراد العارف ان
يلقي عصا السفار ويزيل عنه اسم المسافر فعرف ان الامر لا نهاية له وانه
لا يزال مسافرا قوله والامر والدعاء يتشاركان لفظا ومعنى يريد بيان
الفرق بين الامر والدعاء حتى يتبين ان قولنا اهدنا دعاء لا امر وان
على صيغة الامر قال في الكشاف وصيغة الامر والدعاء واحدة لان
كل واحد منهما طلب ولما كان يرد عليه ان دليله لا يفيد المدعى لان معنى
كون صيغة الامر والدعاء واحدة ان الصيغة التي يصدق عليها
مفهوم الامر هي بعينها الصيغة التي يصدق عليها مفهوم الدعاء وبين
وبين البين ان كون كل من الامر والدعاء طلبا ولا يفيده فان اقسام
الطلب كالامر والنهي والاستفهام والتمني كل واحد منها طلب مع ان صيغة
كل منها غير صيغة الاخر حتى ان السيد قدس سره اول عبارته وقال
يشير الى ان الصيغة موضوعة لطلب الفعل مطلقا يعني ان المراد
بوحدة صيغتهما وحدتها في الموضوع له فيفيده الدليل ومع هذا
لا يتم الكلام لان التباين في نفس الامر كونهما متحدين في اللفظ والمعنى
الموضوع معا لا في الموضوع له فقط عدل المص عن عبارة الكشاف
مصرحا بما هو الواقع في نفس الامر فقال والامر والدعاء لفظا الدعاء
اي ما يتصدق عليه مفهوم لفظ الامر وما يصدق عليه مفهوم لفظ
الدعاء يتشاركان لفظا حيث يعبر عنهما بلفظ واحد كلفظ هل مثلا
ومعنى حيث وضع كل منهما لطلب الفعل ومع اشتراكهما في هذين الامرين
لا في احدهما فقط يفترقان واليه اشار بقوله ويتفاوتان في الاستعلاء

والاستفال

والسفل يعني يعتبر في الامر ان يكون الطلب على وجه الاستعلاء
بان يعد الامر نفسه عاليا سواء وجد فيه العلو او لا فقول الادنى للاعلى
على وجه الاستعلاء افعل كذا امر ويعتبر في الدعاء ان يكون الطلب
على وجه يعد الطالب نفسه اسفل وان لم يكن كذلك في نفسه كما اذا قال
الاعلى للادنى على وجه الخضوع افعل كذا واعلم ان المص قال في منهاج
الاصول طلب تحصيل الشيء مع الاستعلاء امر ومع التساوي التماس
ومع التسفل سؤال ودعاء موافقا لما قاله ههنا غير انه ظن التساوي
ههنا عن البين لان الغرض الاصلي ههنا بيان الفرق بين الدعاء والامر
الا انه قال في المنهاج ايضا في موضع اخر لفظ الامر حقيقة في القول
الطالب للفعل واعتبر المعتزلة العلو ابو الحسين الاستعلاء ويعضدهما
قوله تعالى حكاية عن فرعون ماذا تامرون انتهى فبين كلاميه في المنهاج
تناف واجاب عنه بعض المحققين من شراح المنهاج انه اراد بالامر
في موضع الاول ما هو عند اهل العرف ولا خفاء في اشتراط
الاستعلاء فيه لا العلو لان الاعلى رتبة اذا قال افعل تضرعا لا يقال
انه امر والعبد اذا قال لسيده افعل استعلاء يقال انه امر ولذا
ينسب الى سوء الادب واراد بالامر في الموضع الثاني ما هو عند
اهل العربية وهم يسمون الكل امرا ان كان المطلوب الفعل
ونهيا ان كان المطلوب الكف انتهى فلا يرد على المص ههنا ما اورده
بعض ارباب الحواشي من ان ما ذكره ههنا يخالف ما في المنهاج يوافق
مذهب ابي الحسين الذي ابطله هناك فتامل قوله وقيل بالرتبة
قاله صاحب الكشاف فانه اختار ما ذهب اليه المعتزلة من ان التفاوت
بين الامر على مرتبة في نفس الامر والداعي انزل مرتبة فيه ولا يكفي
عدهما نفسهما عاليا ونازلا واستدلوا على ذلك باستقباح قول
من قال امرت الامير واستحسان قوله سألته وانما مرضه المص لكونه
مذهب المعتزلة ولدلالة قوله تعالى حكاية عن فرعون حين استشار
قومه ماذا تامرون على فساد اعتبار العلو الحقيقي في الامر على
ما صرح به في المنهاج ووجه الدلالة ان القوم لم يكونوا اعلون منه
حقيقة قوله والصراط من سرط الطعام بالنصب على انه مفعول سرط
سرط ثم ان ما هو المكتوب في المصاحف كما سيجيء هو الصراط دون
السراط الا انه تصدى لبيان ما فيه البين لكونه اصلا وترك بيانه
بالجادة حيث لم يقل والسراط الجادة كما قال في الكشاف تنبيها على

على ان المص المقصود بيان اصالته لا بيان معناه الاخوى مع ان شهرة
فيها كفت عن مؤنة ذكرها ان سرط فلان الطعام انما قال اذا ابتلعه
فكانه اى السراط التى هى الجادة يسرط اى يبلع السابلة وهى الاقوام
المختلفة المارة على الطريق فالفاء فى قوله فكانه تعليلية جئ بها
لبيان وجه تسمية الطريق بالسراط الماخوذ من سرط بمعنى بلع فالمعنى
انما سمى بالسراط لان ابناء السبيل اذا سلكوه كانه يبتلعهم ولذلك المذكور
من وجه تسمية الطريق بالسراط كونه كانه يسرط السابلة يسمى الطريق
لقما بفتح اللام والقاف وهو معظم الطريق ووسطه وبكون القاف
مصدر بمعنى الابتلاع فقوله لانه اى الطريق يلتقمهم اى السابلة بدل
من قوله ولذلك وفى بعض النسخ وكذلك بالكاف فح يكون قوله لانه
يلتقمهم تعليلا قوله والصراط اى لفظ الصراط بالصاد ليس اصلا
فى اللغة بل انما حصل من قلب السين صادا علة صاحب الكشاف
بقوله لاجل الطاء ولما كان المتبادر منه ان الطاء مانعة عن السين لاجل
الثقل مع ان الثقل لا يوجب القلب الى الصاد عدل عنه المص
الى قوله ليطابق اى الصاد الطاء فى الاطباق بينهما على ان هذا
القلب انما هو لتحصيل المطابقة فى الاطباق اى كونها من الحروف
المطبقة التى هى الصاد مهملة والطاء معجمة واما السين فلكونها من
المنفتحة لا تخلو الجمع بينها وبين الطاء عن نوع ثقل فالقلب صار افصح
قال ابن خلكان قلت انا والذى ذكره ارباب اللغة فى جواز ابدال
الصاد من السين ان كل كلمة فيها سين وجاء بعدها احد الحروف
الاربعة وهى الطاء والخاء والغين والقاف فيجوز ابدال السين
بالصاد فنقول فى السراط الصراط فنقول فى سخر لكم صخر لكم وفى
مسغبة مصغبة وفى سقل صقل انتهى وكون الا القلب فى السراط
لتحصيل المطابقة فى الاطباق لا يوجب ان يكون فى كل مادة لذلك
فتامل وقد يشم الصاد وصوت الزاى اى تلفظ بالصاد على نحو
يشم السامع منه صوت الزاء المعجمة لتكون الصاد التى شمت صوت
الزاى اقرب الى المبدل منه الذى السين لان الصاد والسين
والزاء تشترك فى الوجوه والصفارة الا ان السين والزاء
من المنفتحة والصاد من المستعلية المطبقة فبالشم المذكور
يكتسى الصاد نوع انفتاح وانخفاض فيكون اقرب الى السين بعد
ما كانت قريبة منها فى كونها من المهموسة مثلها وقراء ابن كثير القارى

وروس

وروس راويا عن يعقوب القارى بالاصل اعنى السين وقراء
حمزة القارى بالاشمام المذكور وقراء الباقون من القراءة والرواة
بالصاد الخالص وهو اى ما قراءة الباقون افضل القرآت لانه
لغة قريش اى على وفق استعمالهم ولا ينافى هذا كون الاصل السين
كما لا ينافى الاستعمال المجاز كون الحقيقة اصلا وهو النبات ايضا
فى الامام وهو لقب لمصحف امير المؤمنين عثمان رضى الله عنه وسمى
النبوت فى ذلك المصحف ان يكون هو او بدله مرسوما فيه ولما رسم
فى الامام بالصاد صدق على السراط بالسين انه ثابت فيه لكون بدله
ثابتا فيه فكان قرآنا ولو كان فى رسم السراط بالسين لم يكن السراط بالصاد
ثابتا فيه فلم يكن قرآنا فلا يرد انه اذا كان الثبات فى الامام هو السراط
بالصاد لا غير لم يكن القراءة بالسين والاشمام قراءة القرآن ولم تصح الصلوة
بها لانهم صرحوا انه لا بد فى القرائية وفى جريان احكام القرآن عليه من
جواز الصلوة به ونحوه من امور ثلثة احدها صحة سنده والثانى تنزيه
فى احد من المصاحف العثمانية التى هى ائمة المصاحف والثالث
صحة بحسب القواعد العربية وجمعه اى جمع سراط سرط بضم الصاد
والراء ككتب فى جمع كتاب وفى بعض النسخ وقع سرط بالسين بدل سرط
فضمير وجمعه يكون ح راجعا الى السراط لكن بيان جمع السراط ههنا غير
ملايم كما لا يخفى وهو اى السراط كالطريق فى التذكير والتانيث اى فى
انه يستعمل تارة مذكرا وتارة مؤنثا ولا يتفاوت جمعه مذكرا ومؤنثا فانه
سرط فقد سواء استعمل مذكرا او مؤنثا واليه اشار المص بقوله و
جمعه سرط حيث لم يقل ويجمع سرطا وفى قوله فى التذكير والتانيث اشارة
الى انه ليس كالطريق فى المعنى لما فرقوا بين الطريق فى المعنى وقالوا
الطريق كل ما يطرقه طارق معتادا ام غيره والسبيل ما هو معتاد
السلوك والصراط ما لا التواء فيه ولا اعوجاج فلا يذهب يمنة ولا
يسرة بل يكون على سمت المقصد فهو اخص الثلثة فغايدة ومنه
بالمستقيم هو ان الصراط يطلق على ما فيه صعود وهبوط والمستقيم
ما لا ميل فيه الى شئ من الجانب الاربعة ولهذا قال المص والمستقيم
اى من الصراط المستوى اى ما لا اعوجاج فيه ولا ميل الى جانب
اصلا وصف به الطريق اما لعدم اعوجاج فى نفسه او لان سالكه
تستقيم فيه ثم اراد ان يبين المعنى المراد بالصراط المستقيم لظهور
ان المعنى اللغوى ليس بمراد فقال والمراد به اى الصراط المستقيم

طريق الحق اى طريق يوصل الى ما هو الحق وثابت فى نفس الامر عموما
سواء كان ملة الاسلام الموصلة الى الاعتقادات الحقة والاعمال
الصالحة الاخلاق الحسنة او غيرها كالانظار الصحيحة الموصلة
الى المطالب اليقينية ومما يقضى منه العجب ما قيل تبعا للبعض اى
طريق الحق الشامل لملة الاسلام وغيرها من العبادات كما فى
تعالى فاعبدوه هذا صراط مستقيم فانه جعل العبادات خارجة
عن ملة الاسلام وغيرا لها مع انها داخلة فيها وتخصيص ملة
الاسلام بالاصول مما لم يقل به احد وقد صرح قدس سره بان ملة الاسلام
يتناول الاحكام والفروع ثم ان الآية المذكورة لا تدل على الشمول بل
انما تدل على ان المراد به العبادة خصوصا كما استدل به من خصه بها و
لما كان طريق الحق اعم بحسب مفهومه عن ملة الاسلام وغيرها لم يفسره
المص بملة الاسلام كما فعله فى الكشاف بل ابقاه على عمومه وجعل القول بكون
المراد به ملة الاسلام مقابلا له فقال وقيل المراد به ملة الاسلام القائل هو
صاحب الكشاف فانه وان قال كالمص والمراد به طريق الحق الا
انه قال وهو ملة الاسلام فجعل طريق الحق متحدا مع ملة الاسلام فلزم ان المراد
ملة الاسلام خصوصا قال العلامة الدوانى فى حاشية التهذيب اشار الى
توجيهى القاضى والكشاف والمراد بالطريق المستقيم نفس الامر عموما
او ملة الاسلام خصوصا وانما مرضه لكون التعظيم هو المناسب لمقام الدعاء
والانسب بما ذكره من انواع الهداية وطلبها قوله صراط الذين انعمت عليهم
بدل من الاول اى الصراط المضاف الى المنعم عليهم بدل من الصراط الاول
الموصوف بالمستقيم بدل الكل من الكل وهو ان يكون البدل متحدا مع
المبدل منه ذاتا وان تغايرا مفهوما نحو جاءنى زيد اخوك وههنا كذلك اذ
لا شك ان صراط الذين انعمت عليهم هو صراط المسلمين كما يشير اليه وكذلك
فى انه متحد مع الصراط المستقيم وهو اى البدل مطلقا فى حكم تكرير العامل
يعنى ان البدل ينفرد عن ساير التوابع فى انه لا ينصب عمل العامل ههنا على
التابع والمتبوع انصابا واحدة كما فى ساير التوابع بل يقدر على البدل
عامل من جنس عامل المبدل منه فكانه قيل ههنا اهدنا صراط الذين
انعمت عليهم واستدل عليه صاحب الكشاف بقوله تعالى للذين
استضعفوا لمن آمن منهم واعترض عليه القطب بجواز ان يكون بدلا من مجموع
الجار والمجرور بدلا عن مجموع الجار والمجرور فلا تكرير للعامل لانه الفعل ح
ثم اجاب بان ابدال المفرد من المفرد اكثر فكان اولى ورده العلامة

التفتازانى

التفتازانى بان الحمل عليه يستلزم تكرير العامل لفظا وهو اقل قيل بل
جميع صوره متنازع فيه وقال قدس سره ونحن نقول لما اعتبر فى البدل
ان يكون مقصودا بالنسبة وعلم ان حروف الجر ادوات لافضاء معانى
الافعال اى ما بعدها بتبين ان اللام ليست جزء من المنسوب اليه
فلا يكون جزء من البدل انتهى ولما كان هذا استدلال لا يخلو عن
ثبوت الاشكال عدل عنه المص الى الاستدلال آخر فقال من حيث
انه المقصود بالنسبة الواقعة فى الكلام دون متبوعه على ما صرح به النحاة
وجه الاستدلال به هو انه لما كان مقصودا بالنسبة فاذا ذكر فقد لوحظت
النسبة معه فتكرير العامل الدال على النسبة حكما وان لم يتكرر لفظا لا يقال
بين كون البدل مقصودا بالنسبة دون متبوعه وبين كونه فى حكم تكرير العامل
منافات لان تكرير العامل يستلزم كون المتبوع ايضا مقصودا بالنسبة
لانا نقول المراد وبقولهم انه المقصود بالنسبة دون متبوعه ان المقصود
بالذات من نسبة ما نسب الى المتبوع هو النسبة اليه دونه لان المقصود
بالنسبة مطلقا هو المتبوع ليس مقصودا بالنسبة اصلا الذى ينافى تكرير العامل
هو الثانى لا الاول قوله وفائدته اشارة الى جواب سؤال نشاء من
جعل قوله صراط الذين الخ بدلا من الاول بدل الكل وتوجيهه ان بدل
الكل انما يصار اليه اذا لم يتم المقصود باحد البدلين وههنا لو اقتصر
جعل بدلا وقيل من اول الامر اهدنا صراط الذين انعمت عليهم لتم المقصود
فاى حاجة الى الاطناب الحاصل فى طريقة الابدال مع ان فيه من
شائبة التبعية صورة وان كان مقصودا بالنسبة حقيقة فاجاب بما حاصله
ان الفائدة المقصودة هو المجموع امرين لا يحصل الا بطريق البدل
وذلك المجموع هو ما اشار اليه بقوله التوكيد والتخصيص على ان
طريق المسلمين المفهوم من الذين انعمت عليهم لكون الاسلام اعظم النعم
واجلها هو المشهود عليه بالاستقامة المفهومة من الصراط المستقيم
فحاصل ما ذكره ان فائدة حصول التاكيد مع التخصيص المذكور لا
ان كلا منهما فائدة على ما ذهب اليه الشارحون فان التاكيد فائدة
عامة البدل مذكورة فى موضعه ومفروغ عنها ههنا وانما المهم بيان
وجه اختيار طريق البدل وعدم الاكتفاء بذكر البدل استقلالا
واصالة مع انه المقصود حقيقة فاذا كانت الفائدة المقصودة
مجموع ما ذكر فلا بد من اختيار طريقة البدل اذ المجموع لا يحصل
الا منها ثم انه عدل عن عبارة الكشاف فى موضعين احدهما ان

الواقع فيه لفظ الاشعار والمص عدل عنه الى لفظ التنصيص والثاني
انه عدى الشهادة باللام كما هو المتعارف والمص عداها بكلمة على فوجه
العدول اما في الاول فهو ان الاشعار عبارة عن الدلالة الخفية ودلالة
البيان والتفسير على المبين والمفسر دلالة ظاهرة فيناسبها التنصيص
الذي هو اقوى واشد واما في الثاني فهو ان الشهادة المستعملة باللام بمعنى
الاخبار وحقيقة متنصيصها ههنا فلابد من الحمل على المجاز بخلاف
المستعملة بكلمة على فانها بمعنى الدلالة قال الشاعر في وصف نجابة المهر
وتسعد في غرة بعد غرة سبوح لها منها عليها شواهد اي دلائل
تدل على نجابتها فالشهادة بمعنى الدلالة لا تحتاج الى ارتكاب المجاز
وقوله على اكد وجه ابلغه متعلق بقوله والتنصيص لا بقوله المشهود
عليه كما ذهب اليه البعض لان الحاصل ههنا اصل الشهادة لا كونها
على ابلغ وجه واكده كما يظهر بالتامل واما التنصيص فاصله حاصل من
غير طريقة البدل ايضا واما الحاصل من طريقة البدل فهو التنصيص
الاكد والابلغ على ما بينه بقوله لانه اي هذا البدل الذي هو صراط الذين
انعمت عليهم جعل كالتفسير والبيان له اي بدل الذي هو الصراط
المستقيم توضيحه انه لو اكتفى باجعل بدلا وقيل من اول الامر اهدنا
صراط المسلمين المستقيم لافادة النص على كون طريقهم موصوفا بالاستقامة
افادة ظاهرة لكن ابين هذا النص من النص الواقع في النظم الجليل
فان ايراده اولا الصراط المستقيم الذي هو مبهم ثم اراد فيه بما هو
كالبيان والتفسير افاد ان الاستقامة منحصرة في طريقهم وانه كالعلم
في الاستقامة لان التفسير بمنزلة التعريف فلابد ان يكون اجلى
عند المخاطب واعرف والى ما ذكر مفصلا اشار اجمالا بقوله
فكانه من البين الذي لا خفاء فيه ان الطريق المستقيم ليس الا ما يكون
طريق المؤمنين ففي طريقة البدل كما ان الوصف بالاستقامة منصوص عليه
كذلك حصر الاستقامة فيه منصوص عليه ايضا ثم انه اشار بقوله كالبيان
والتفسير الى انه ليس بيانا وتفسيرا حقيقة وجه حقيقة قدس
سره في حواشي الرضي في تحقيق الفرق بين البدل وعطف البيان ان
مثل قولك جاني اخوك زيد ان قصدت فيه الاسناد الى الاول
وجئت بالثاني تتمة له وتوضيحا فالثاني عطف بيان وان قصدت
فيه الاسناد الى الثاني وجئت بالاول توطئة ومبالغة في الاسناد
فالثاني بدل انتهى فلاتحاد بدل الكل مع عطف البيان ذاتا وتغايرهما

اعتبار انزله

اعتبار انزله المص منزلة عطف فقال كالتفسير والبيان فان قلت فلم
لم يجعل الثاني عطف بيان حتى لا يحتاج الى التنزيل ويكون تفسيرا وبيانا
لا كالتفسير والبيان لان جعله بدلا مع دلالته على التاكيد والتقرير الحاصل
من تكرير العامل يدل ايضا على ان المقصود بالذات طلب هداية صراط
المسلمين ففي ذلك اشعار بتعظيم طريقهم وتكريم لهم وترغيب في طريقهم على
ابلغ وجه حيث جعل طلبه مقصودا بالذات وهذه الفوايد فايتة في عطف
البيان ثم اعلم ان المص عبر ههنا عن صراط المنعم عليهم تارة بطريق المسلمين
وتارة بطريق المؤمنين فيدل على اتحاد الايمان والاسلام عنده ولكن
صرح في شرح المصابيح بان الاسلام والايمان متباينان ونقل كلام القائلين
بالاتحاد ورده عليهم فبين كلاميه تنافٍ والتوفيق ان تباين الايمان والاسلام
لا ينافي تصادق المؤمن والمسلم فان تباين مبداء الاشتقاق لا يستلزم
تباين المشتقين كالناطق والضحك فانهما متباينان واما ناطق والضاحك
فمتصادقان كليا من الجانبين قوله وقيل الذين انعمت عليهم الانبياء عطف
على مفهوم الكلام السابق المفيد ان المراد بالذين انعمت عليهم المسلمين
المسلمون فكانه قيل المراد بهم المسلمون عامة وقيل المراد بهم الانبياء خاصة
لكن النبوة اجل نعم الله تعالى على عباده واكملها فكان النعمة المدلول
عليها بقوله انعمت هي نعمة النبوة لا غير بناء على انصراف المطلق الى الكامل
فيكون المطلوب بالهداية على هذا القول صراط الانبياء عليهم السلام
والمراد بما اتفقوا عليه من التوحيد واصول الدين ومن الفروع
ما اتفق فيه جميع الشرايع والاديان كحرمة قتل النفس واخذ مال
الغير بغير حق والزنا والكذب ووجوب العدل بين الخلق قيل
هذا القول يناسب قصد النبي عليه السلام في قراءة فكانه تفسير على
حسب قراءة صلى الله عليه وسلم كما ان القول بان المراد بهم المسلمون يناسب
قصد المؤمنين في قراءتهم ورده بانه يخالف ما بينه المص من قوله فاذا قال
العارف عني به الخ واي عارف اعرف من النبي صلى الله عليه وسلم فالمناسب
لقراءته صلى الله عليه وسلم ما ذكر لا هذا انتهى يريد ان طريق السير في
الله طريق المسلمين فاذا كان مطلوب العارف وتلك الطريق يلزم ان يكون
مطلوبه عليه السلام ايضا ذلك لانه عرف العارفين قلنا نعم لكن الانبياء كلهم
عارفون وان كان من غيرهم من هو عارف ايضا فالمناسب لحاله عليه
الصلوة والسلام ان يطلب طريق السير فيه من حيث كونه طريقا سلكه الانبياء
عليهم السلام كما في قوله تعالى اولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده فان

من هداهم الله تعالى وان لم يحصر فيهم لكن هم اولى وانسب بان يقتدى
بهم النبى عليه السلام من غيرهم بتصرف ثم ان قول العارف ارشدنا طريق السابقين
لا يستلزم ان يكون اهل ذلك الطريق اعرف منه سيما اذا قاله بطريق التواضع
وهضم النفس كما كان دابه عليه السلام قوله قبل فلانا فى هذا كون النبى
صلى الله عليه اعرف الخلق اجمعين بنبا كان او غيره قوله الذين انعمت عليهم هم
اصحاب موسى وعيسى عليهما السلام قبل التحريف وقبل النسخ فانهم كانوا
على الحق وصراطهم كان مستقيما قال تعالى وآتيناهما الكتاب المبين
وهديناهما الصراط المستقيم ووجه تمريض هذين القولين هو ان كلا منهما
تخصيص بلا موجب سيما القول الاخير فانه لا يليق لمسلم امة محمد صلى الله عليه وسلم
طلب طريق اصحاب موسى وعيسى ولو قبل النسخ والتحريف لعدم جواز
العمل لنا الآن بطريقتهم ولو اريد الاصول الاعتقادية المتفق عليها لم يكن
لتخصيص اصحابها وجه وما قيل ان تخصيصهما لوجود اسمائهما فى زمن نبينا محمد
صلى الله عليه وسلم ومخاطبة عليه السلام كليهما الامتين ودعوته اياهم الى
الاسلام ونزول القرآن فى اسمائهما معه عليه السلام فلا يصلح مخصصا اذ لا معنى
لطلب طريق قوم دعاهم نبينا عليه السلام الى الاسلام فاسلموا معه ونزل
القرآن فى اسمائهم وان كانوا قبل على الحق لا اظنك فى مرية من فلزيادة
ضعف القول الاخير اجرة المص عدل عما فى الكشاف من تقديم هذا القول
على القول بانهم الانبياء قوله وقرئ صراط من انعمت عليهم بايراد كلمة من
بدل الذين وانما قال وقرئ بصيغة البناء للمفعول وعدل عما فى
الكشاف حيث قال وقرئ ابن مسعود اذ قراءتها غير ايضا نقلها
السجاوندى عن ابن عمر والزبير رضى الله عنهما واعلم ان صاحب الكشاف
تعرض لبيان نكتة اطلاق الانعام وعدم تقييده بمفعوله الذى يتعدى
اليه بالباء ولم يتعرض لبيان معنى الانعام مع انه المهم فى المقام لاشتراكه
بين معانى متعددة كالاعطاء وجعل الشخص قرير العين فى القاموس انعم الله
الله عليه وانعم بها ونعم الله عطيته وانعم بك عينا اقر بك عين من تحبه انتهى ومن
جملة معانيه نفع العالى من دونه بامر عظيم خاليا عن العوض والتبعة على ما
يستفاد من الراغب ولذا عدل المص عنه واشتغل بما هو اهم لتعيين ما هو
المراد من معنيين المشترك فقال والانعام ايصال النعمة اى المراد بالانعام
هنا هو هذا المعنى لا غير قيل كان مقتضى كونه بمعنى ايصال النعمة تعديته بالى
الا انه عدى بعلى اشارة الى علو مرتبة المنعم واستعلائه عليه فكانه ينزل النعمة
عليه من عال اقول قد صرحوا ان امر الصلة موكول الى السماع وقد عرفت

مما نقل

مما نقل من القاموس انه عدى بعلى وبالباء على حسب معانيه
فلا يقتضى نكتة تامل ولما كانت النعمة بالضم الخفض والدعة والمال
كالنعمة بالكسر وقال ايضا النعمة بالكسر المسرة واليد البيضاء الصالحة
التى احتاجت الى بيان ما هو المراد منها لكن بين اولا معناه اللغوى
ثم العرفى ثم قسمها الى اقسام شتى ثم بين فى الآخر ما هو المراد ههنا من بين
تلك الاقسام على ما سيجئ فقال مبتديا ببيان المعنى اللغوى والحالة
التى يستلذها الانسان اى يعدها لذيذة او يجدها لذيذة وهذا
مبنى على ما اشتهر عندهم من ان الفعلة بكسر الفاء للحالة كما انها بفتحها للمرة
ثم اشار الى بيان المعنى العرفى بقوله فاطلقت اى جعلت فى العرف
مطلقة اى عامة وشاملة لما يستلذه الانسان اى لكل ما يستلذه الانسان
سواء كانت حالة ملائمة او غيرها من الامور الملائمة التى لا يكون حالة
كالمال والمسرة وغيرها بعد ما كانت خاصة فى اصل اللغة للحالة
الملائمة فالمراد بالاطلاق ما يرادف العموم والشمول كما فى قول صاحب
الكشاف واطلق الانعام ليشمل الخ ولهذا عداه باللام لا يرادف الاشتمال
ويعدى بعلى فلا يرد ما قيل ان حق العبارة ان يقول على ما يستلذه
الانسان لان اصل الاطلاق انما هى كلمة على فكانه قصد الاختصاص
واراد انها اختصت فى العرف لما يستلذه الانسان من الامور الملائمة
الموجبة لتلك الحالة انتهى كالجماع الموجب للذة الانزال لتلك الحالة
على انه يرد عليه انه يلزم على هذا التوجيه ان تكون النسبة بين المعنى اللغوى
والعرفى التباين لعموم المطلق من جانب العرفى فيلزم ان تكون الحالة
الملائمة التى هى اعظم افراد النعمة خارجة عن المعنى العرفى ولا يستلذه
ذو طبع سليم فما ذكرناه من كون المراد بالاطلاق العموم والشمول مع
سلامته عن التزام التاويل البعيد لتصحيح جعل صلة اللام دون كلمة على
يفيد فائدة قول صاحب الكشاف واطلاق الانعام ليشمل كل انعام
لان شمول النعمة يوجب شمول الانعام على ابلغ وجه فالحق احق بالاتباع
وقوله من النعمة بيان لاصلها الاشتقاقى فهو خبر ثانى لقوله وهى الحالة اى
النعمة ~~بيان لاصلها~~ بكسر النون ماخوذة من النعمة بفتح النون وتجويز
كونه حالا من الحالة او من مفعول يستلذها او صفة لها اى الحالة
الناشئة من النعمة بايا توسيط بيان المعنى بين الحال وذيها ثم اراد ان
يبين معنى الماخوذ منه ليظهر المناسبة بين المشتق والمشتق منه لوجوبها فقال و
هى اى النعمة بفتح النون التى صوتها كما فى الثوب الحرير والبدن الناعم او معنويا

هى اى النعمة الماخوذة فى مفهوم الانعام
فى الاصل اى فى اصل وضعها

الطيب العيش من نَعُمَ بالضم اى صار ناعما بمعنى لينا ومنها النُعومة والتنعم
يقال كم ذى نعمة لانعمة له بالفتح فى الثانية اى تنعم له قيل فى بعض النسخ
وهى الدين بالدال المهملة فكانه تصحيف اللتين انتهى و فى بعض النسخ
فاطلقت بما يستلذه الانسان من نعمة الاسلام وهى الدين وليس فى هذه
النسخة قوله من النعمة وهى الدين فعلى هذه النسخة يكون قوله
من النعمة الاسلام بيانا لقوله ما يستلذه وضمير هى راجعا الى نعمة الاسلام
ولا ينافى هذا ما سبق من ارادة الشمول والعموم لكل ما يستلذه الانسان
لان نعمة الاسلام لاشتمالها على سعادة الثانيين نعمة مشتملة على النعمتين
فانه بها فقد جاز بحذا فيوحا صرح به قدس سره ولما فرغ المص عن بيان
معنى النعمة لغة او عرفا شرع فى تقسيمها الى اقسامها المختلفة ليسهل
بيان ما هو المراد ههنا فقال ونعم الله وانما اضاف الى الله مع ان
المراد تقسيم مطلق النعمة تنبيها على ان مطلق النعمة من الله تعالى قال
وما بكم من النعمة الله فمن المراد ان النعمة المطلقة التى لا تكون الا من
الله وان كانت لا تحصى اى نوعا واشخاصا كما قال الله تعالى وان
تعدوا نعمة الله لا تحصوها اى لا تضبطوا عددها لكنها تنحصر اجمالا
فى جنسين احدهما دنيوى اى حاصل فى الدنيا والآخر اخروى اى
حاصل فى الآخرة وفى بعض النسخ او اخروى بكلمة او وهى لمانعة الخلو
فلا يرد ان معرفة الله نعمة فى الدنيا والآخرة واما على نسخة الواو فمعرفة
الله وان كانت فى الدارين الا انها نعمة دنيوية حدوثا واخروية بقاء ولا يصح
تقسيم النعمة بما يستلذه النفس النفس من طيبات الدنيا ثم تقسيمها
الى الدنيوية والاخروية الى اخر الاقسام ثم القوى بان المراد ههنا
الاخروية وما يكون وصلة اليها من الدنيوية اذ يلزم عدم صحة التقسيم
لانه بعد ما اخذ فى المقسم كونها دنيوية بالتقييد بكونها من طيبات
الدنيا يخرج ما يستلذه النفس من طيبات الآخرة فيكون تقسيم الشى الى
نفسه والى غيره المباين ومثل هذا التقسيم فاسد من وجهين على ما تقرر
فى محله والاول من الجنسين اعنى النعمة الدنيوية قسمان احدهما موهبى
اى حاصل بمحض موهبة وفضل منه وليس لكسب العبد مدخل اصلا
فى حصوله وثانيهما كسبى اى حاصل بمدخلية الكسب والموهبى ايضا قسمان
احدهما روحانى اى منسوب الى الروح وعايد اليه كنفخ الروح فيه
اى فى البدن لدلالة الروح عليه فان اريد بالروح الروح الانسانى الجزء
المرادف للنفس الناطقة فنفخه فى البدن جعله متعلقا بالبدن كما اشار

اليه المص

اليه المص فى سورة الحجر فى تفسير قوله ونفخت فيه من روحى حيث قال واصل
النفخ اجزاء الريح فى تجويف جسم آخر ولما كان الروح يتعلق اولا بالبخار
اللطيف المنبعث من القلب ويفيض عليه القوة الحيوانية فيسرى حاملا
لها فى تجاويف الشرايين الى اعماق البدن جعل تعلقه بالبدن نفخا انتهى
وان اريد الروح الحيوانى اعنى ذلك البخار اللطيف المذكور فمعنى نفخه
فيه جعله حيا بنفخه كما اشار اليه المص فى سورة ص حيث قال فى بيان
معنى قوله تعالى ونفخت فيه من روحى اى احييته بنفخ الروح وفى
التمثيل بنفخ الروحى وما عطف عليه مسامحة النفخ وكذا الاشراق و
سايرما اورد من الاسئلة فى هذا المقام انما هات لا نعم بل النعمة الروح
المنفوح وكذا البواقى وقوله واشراقه بالجر عطف على نفخ الروح و
الضمير عايد الى الروح اى وكاشراق الروح بعد النفخ به بالعقل والمراد
به القوة العاقلة التى يدرك بها النفس الناطقة الكليات ان اريد
بالروح النفس الناطقة ومعنى اشراقها بالقوة العاقلة اضائتها وتنويرها
بها فانها للنفس بمنزلة حزر يدرك به ما يدركه من الكليات وان اريد
الروح الحيوانى فالمراد بالعقل النفس الناطقة فان الروح الحيوانى
اذا تعلقت به النفس الناطقة صار مشرقا منلالئا يظهر له بذلك
التعلق للانسان ما لا يظهر لساير الحيوانات من الكليات والنظريات
فيدرك الكليات ويحصل النظريات بالفكر ويميز الحسن والقبح و
يحصل له كل ما يمتاز به عن ساير الحيوانات وقوله وما يتبعه معطوف
على العقل اى كاشراق الروح بما يتبع العقل اى يصير آلة له من
القوى الحساسة التى هى الحواس الخمس الظاهرة والخمس الباطنة
ويجوز ان يكون ضمير يتبعه راجعا الى الروح فان القوى المدركة يتبع
نفخ الروح فى الفيضان على محالها ثم بين اشراق الروح بالعقل وبما يتبعه
من الحواس كالفهم اى فهم الخطاب لا احساس المرارة والبرودة
وساير المحسوسات عليها ما توهم لانه من الامور الجسمانية والفكر
اى الذى يعد من خواص الانسان وهو حركة النفس فى المعقولات
حركة من باب الكيف واما حركة النفس فى المحسوسات فيسمى تخيلا
ولا يختص بالانسان والنطق اى الباطنى وهو ادراك الكليات اذا
النطق الظاهرى من الامور الجسمانية وقوله وجسمانى اى وثانى
قسمى الموهبى جسمانى اى منسوب الى الجسم وعايد اليه كتخليق البدن
وتوديع القوى الحالة فيه اى فى البدن والمراد عن الحواس الظاهرة و

والباطنة وهي القوة المحركة والنامية والغاذية والجاذبة والماسكة
والهاضمة والدافعة وغيرها من القوى البدنية غير الدراكة واعطاء
الهيئات العارضة له اي للبدن من الكيفيات الفعلية والانفعالية من الصحة
وهي كيفية تصدر عنها الافعال من الموضوع لها سليمة ويقابلها المرض لا يقال
للمعالجات البدنية الطبية والاحتماء عن المظالم دخل تام في حصول الصحة
فهي نعمة كسبية لا وهبية لانا نقول مدخلية تلك المعالجات انما هي في
حفظ الصحة او ازالة المرض لا في نفس الصحة والكلام فيها وقوله كما
الاعطاء اريد به تناسبها وكون كل عضو على وجه يليق به ويترتب عليه
منفعته الخاصة كالمشي بالارجل والبطش بالايدي وهكذا وقوله والكسبي اي المقابل للموهبي المندرج معه تحت الجنس الاول
الذي هو نعمة دنيوية وهذا ايضا قسمان روحاني وجسماني الا انه
لم يصرح به اكتفاء بما اشار اليه في ضمن كلامه فان تزكية النفس فيه اشارة
الى الروحاني لان هذه التزكية عايدة الى النفس والروح فان
المراد تزكية تطهرها عن الرزايل اي الملكات الرديئة كالكفر
والمعاصي والبدعة والضلالات وساير الاعتقادات الفاسدة
والجهليات المركبة والاخلاق الذميمة من الحقد والحسد والبخل
والعجب وساير الذمايم وهذه التخلية تخرط النفس في سلك
المفلحين كما قال تعالى قد افلح من زكيها فهي الطب الروحاني بمنزلة
التنقية للبدن عن الاخلاط الردية في الطب الجسماني ولما كانت
التخلية متقدمة على التحلية ذكرها اولا وعطف عليها الثانية فقال
وتحليتها اي تحلية النفس بعض جعلها متحلية بالاخلاق السنية اي الرفيعة
والملكات الفاضلة من الحكم والجود والصبر والتوكل والتواضع وساير
الاخلاق الحميدة ثم ان هذا الكلام مبني على ان الاخلاق قابلة قابلة
للتبدل والتغير ويجري فيها الاكتساب ولو باعتبار مراتبها المتفاوتة
وشدة وضعفا واليه ذهب المحققون ومن ذهب الى انها هي
السيرة وهي لا تقبل التغير الا بالصورة فالكسبي عنده هو الافعال
التي هذه الكيفيات مبادئ لها وتمام تحقيق هذا البحث في علم الاخلاق
واشارة الى الجسماني بقوله وتزيين البدن بالهيئات المطبوعة اي مقبولة
عند الطباع السليمة كتطهير البدن عن الاوساخ وقص الشارب
قلم الاظفار وحلق العانة والحلي بكسر الحاء جمع حلية وبفتحها وكسر اللام
جمع حلي المستحسنة اي التي استحسنها الناس وزينوا ابدانهم بها كالخاتم

والسوار

والسوار والثياب الفاخرة وتكحيل العين والخضاب ومثل ذلك
من العوارض المجاورة للبدن المنفكة عنه وقوله وحصول الجاه
والمال برفع الحصول معطوف على قوله تزيين البدن وكون هذا
الحصول كسبيا بناء على الاعم الاغلب والا فقد يكون حصول
المال ضروريا كالمال الحاصل بالارث وكذا الجاه اعني المنصب
العالي والرتبة قد ينال الشخص بلا سعي منه كاكثر ابناء الملوك
يتقلدون السلطنة بعهد من ابائهم على انه لا بد من الانتهاء الى الكسب
السببي سواء كان مالا او جاها وبالجملة حصول المال والجاه نعمة
كسبية متعلقة بالنفس والروح اذ بمجرد حصول الجاه والمنصب وحصول
المال تلتذ النفس وتبتهج ويحصل لها سرور فهو زينة للنفس كما قال تعالى
ولكم فيها جمال اي زينة حين تريحون اي حين تردونها من مراعيها الى
مراحها بالعشي وحين تسرحون اي تخرجونها بالغداة الى المراعي عشيا اغنم وجهكاه
قال المص في تفسيره فان الافنية تتزين بها في الوقتين ويجل اهل
الى اعين الناظرين انتهى وكذلك اهل الجاه يجل في اعين الناس
فحصول الجاه نعمة روحانية صرفة وما قيل ان مشترك بين الروحاني
الجسماني فان الحصول المال والجاه موثر في تهذيب اخلاق النفس
والبدن كما لا يخفى فيرد عليه ان اصحاب الاموال والمناصب
اكثرهم بخلاء وجبناء وظلمة وفجرة الا من عصمه الله تعالى وقليل
ما هم فان الانسان ليطغى ان رآه استغنى قوله والثاني اي الجنس
الاخروي من النعم الالهية وهو ايضا ينقسم الى جسماني وروحاني
اشار الى الاول بقوله ان يغفر الله للعبد المؤمن ما فرط منه من
الذنوب والمعاصي فان المغفرة سبب لنجاة البدن من عذاب النار
فان كانت من غير سبب عادي من سبق عمل او توبة من العبد بمغفرة
عصاة المؤمنين الذين ما اكتسبوا في ايامهم خيرا فالنجاة المترتبة عليها
نعمة جسمانية موهبية فان اكتسبوا في ايامهم خيرا صرفا او خلطوا عملا
صالحا وآخر سيئا فهي نعمة جسمانية كسبية واشار الى الروحاني من
الاخروي بقوله ويرضى عنه فان رضوان الله من عبده نعمة روحانية
سبب لابتهاج الروح قال المص في تفسيره قوله تعالى ورضوان من الله
اكبر لانه المبدا لكل سعادة وكرامة والمؤدي الى نيل الوصول والفوز
بالقاء انتهى ولا شك ان السعادة والكرامة والوصول واللقاء كلها
نعم روحانية ولذات نفسانية لا حظ للبدن منها وقوله ويبوئه اي

بيتاوله منزلا وهو اما معطوف على قوله بنفر لكونه اسبق واما على قوله
برضى لكونه اقرب واما التناسب فى كونهما روحانيين فانما يؤثر فى القرآن مقارنة
فى اعلى عليين ويمكنه فيه وعليون جمع اعلى مقام فى السماء السابعة يصعد
اليه ارواح المؤمنين على ما فى القاموس فاصله عليو كصديق وقسيس
فاجتمعت الواو والياء والسابق ساكن فقلبت ياء فادغمت ثم ان
التبوئة فى اعلى العليين اخرى روحانية ايضا كما يفصح عنه قوله مع الملائكة
المقربين حيث لم يقل مع النبيين والصديقين والشهداء فانه ليس
لتفضيل الملائكة بل لان مقامات الملائكة وقربهم من الله قرب معنوى
واستغراقهم فى انوار قدس الجبروت وانغماسهم فى بحر وحدة اللاهوت
لذات روحانية لا ينالها الا من افنى الناسوت وانخرط فى سلك المجردات
وصار من اهل ملكوت السموات فسبحان الله من بيده ملكوت كل
شىء واليه يرجع كل ظل وفىء فان كان كل من الرضى والتبوئة فى
هذا المقام ان على من غير سبق عمل وتوبة بل لمحض فضل وموهبة
الهية فنعمة موهبية والا فكسبية لان لكسب الاعمال مدخلية عادية
فى الاجزية المترتبة عليها فقد علم مما حققنا ان الجنى الاخروى ايضا
ينقسم الى الاقسام الاربعة وان فى كلام المص اشارة الى كل منها وانه
يكفى مؤنة تفصيلها فمن اورد امثلة تلك الاقسام من الخارج فقال
فالموهبتى الروحانى كنفخ الروح وتوابعه فى الحشر والموهبى الجسمانى
كلبس حلل الجنة لا فى مقابلة الاعمال والكسبى الروحانى كرؤية الله تعالى
فى الجنة واستماع الالحان المتناسبة والنغمات الطيبة فى مقابلة
الاعمال الصالحة والكسبى الجسمانى كلبس حلل الجنة وساير النعم الجسمانية
من الاكل والشرب والحور والقصور فى مقابلة الاعمال الحسنة فلم يدق
النظر فى كلام المص وتبعه من قلده ويحسبون انهم يحسنون صنعا
وقوله ابدا لابدين ظرف للتبوئة والمراد طول الدهر وعدم الانقطاع
فى القاموس الابد محركة الدهر الجمع آباد وابود والدايم والقديم
الازلى وقال ايضا والله لا آتيه ابدا الابدية وابد الابدين كارضين
وابد الابد محركة وابد الابيد وابد الآباد وابد الدهر وابيد الابيد بمعنى
انتهى فالابدين جمع ابد مبالغة الابد كدام مبالغة الدهر يقال ابد آبد
كما يقال دهر دائر جمع فجمع لزيادة المبالغة واما الياء فعلى خلاف القياس
او المراد بالآبد الدايم جمع بهما تغليبا للعقلاء ثم لما بين ان النعمة الالهية انواع
اراد ان يعين ما هو المراد منها فى هذا المقام فقال والمراد اى من النعمة

المطلوبة

المطلوبة المفهومة من قوله انعمت عليهم هو القسم الاخير اى الجنى الاخروى
بجميع اقسامه الاربعة وبعض من القسم الاول اعنى الجنى الدنيوى واليه
اشار بقوله وما يكون وصلة اى واسطة قريبة يتوصل بها توصلا بلا واسطة
الى نيله اى الى نيل هذا القسم الاخير الاخروى كاينا ذلك البعض
الذى يكون وصلة من القسم الاخر بفتح الخاء اعنى القسم الاول فكلمة
تبعيضية ويحصل كلامه ان المراد من النعمة ههنا هو القسم الاخروى
بتمام وبعض من اقسام الدنيوى الذى يكون وصلة الى نيل
القسم الاخروى وهو تخلية النفس وتحليتها لان الوصلة بلا
واسطة انما يصدق عليها وما عداهما من نفخ الروح وتخليق البدن
ونحو ذلك فانما هى وصلة الى الرسايط وبواسطتها الى نيله
ثم بين وجه كون المراد القسم الثانى مطلقا وما يتوصل به اليه من
القسم الاول بقوله فان ما عدا ذلك من القسم الاخروى و
بعض القسم الدنيوى مما يشترك فيه المؤمن والكافر فلا يليق
بحال المؤمن حيث ان يتخذه مطلبا فان نصب عين المؤمن والمطلب
الاعلى عنده هو النعم الاخروية وما يكون ذريعة اليها من امور
الدنيا فلا يطلب الا طريق الذين انعم الله عليهم فى الآخرة فقوله انعمت
التعبير عن المستقبل بلفظ الماضى لتحقق وقوعه قوله بدل من الذين
اى قوله تعالى غير المغضوب عليهم ولا الضالين بدل من الموصوف
فى قوله الذين انعمت عليهم بدل الكل من الكل وهو اختيار ابى على
الفارسى واختيار سيبويه كونه صفة له وفى تقديم كونه بدلا اشارة
الى انه المختار عنده لافادة التاكيد والتقرير مع التنصيص على ان
غير المغضوب عليهم هم المشهود لهم بالانعام عليهم على نحو ما سبق فى كون
الصراط الثانى بدلا من الاول فان قيل على تقدير كونه بدلا من الذين
انعمت عليهم كان المناسب غير الذين غضبت عليهم واظلالهم فلذا عدل
عنه تحاشيا عن التصريح بنسبة الغضب والاظلال اليه تعالى فى مقام
طلب اللطف والانعام وقوله على معنى ان المنعم عليهم هم الذين سلموا
من الغضب واظلال عبارة الكشاف بلا تغيير قال قدس سره
اى اذا جعل بدلا اريد بالثانى ايضا الذات مع قصد تكرير العامل
وتغيير المبهم فيوجد فيه تلك المبالغات فالبدل فى الآية اوقع
من الصفة انتهى ومقصود قدس سره دفع ما يتوجه على جعله بدلا
من ان لفظ غير لكونه اصلا فى الصفة يدل على المفهوم والبدل منه

حكم تنبيه

لكونه موصولا يدل على الذات فكيف يصح جعل المفهوم بدلا من الذات
وحاصل الدفع انه اريد به الذات ايضا ليصح جعله بدلا فيفيد فوائد
لا تحصل الا بالبدل قال بعض المفسرين من فضلاء المتاخرين ردا
على الكشاف والقاضي في اختيارهما البدل على الصفة لا سبيل الى
جعل غير المغضوب عليهم بدلا من الموصول لما عرفت من ان شان
البدل ان يفيد متبوعه فرضا تاكيد وتقرير وفضل ايضاح وتفسير
ولا ريب في ان قصارى امر ما نحن فيه ان يكتسي مما اضيف نوع
تعريف مصحح لوقوعه صفة للموصوف واما استحقاق ان يكون
مقصودا بالنسبة مفيدا لما ذكر من الفوائد فكلا انت بهي اقول قد
صرح هذا الفاضل في توجيه ما اختاره من كونه صفة للموصوف ان
الموصول عبارة عن احدى الطوائف المذكورة المشهورة بالانعام
عليهم وباستقامة المسلك ومن ضرورة الشهرة شهرتهم بالمغايرة
لما اضيف اليه كلمة غير من المتصفين بضدي الوصفين المذكورين
اعني مطلق المغضوب عليهم والضالين فاكتسب بذلك تعرفا
مصححا لوقوعها صفة للمعرفة انتهى وقد عرفت فيما سبق ان مناط
ما ذكر من الفوائد في البدل هو كونه مشهودا له بما وصف به المبدل
منه ولا شك ان شهرة المنعم عليهم بالغاية المذكورة عين كون غير المغضوب
عليهم مشهودا لهم بالانعام بحيث لا يذهب الوهم عند ذكر المنعم عليهم
الا الى غير المغضوب عليهم وبذلك يحصل ما ذكر من الفوائد اعني التاكيد
والتقرير وفضل الايضاح والتفسير الشهرة التي اعترف بها هذا الفاضل
كما تصحح وقوعها صفة للمعرفة تصحح وقوعها بيانا وتفسيرا فيصح وقوعها
بدلا ايضا بل يترجح ذلك لدلالته على تلك الفوائد الفائتة في الوصف
على ما صرح به قدس سره فيما نقلنا عنه كيف وتلك الفوائد تابعة
للبدل وغاية متاخرة عنه لانها يجب حصولها او لا بان يكون حاصلا
بتقدم وجوده حتى يصح البدل على انه يجوز ابدال النكرة من
المعرفة فيما اكتسب نوع تعريف بالطريق الاولى وقوله او صفة له
اي الموصول فاما صفة مبينة للموصوف وكاشفة عن المراد منه
ان اخذ على وجه يساوي موصوفه ويلازمه او مقيدة له ومخصصة
اياه ببعض افراده ان اخذ على وجه يكون الموصوف اعم منها ويتناول
غيرها وتوضيحه انه قد بين ان المراد النعمة الاخروية التي هي المغفرة
والرضاء والتبوئة في اعلى عليين الخ ولا يتصور ان يقارنها الغضب

والضلال

والضلال او يتاخر عنها فاما ان تكون تلك النعمة مسبوقة بهما كما في عصاة
المؤمنين الذين ادخلوا نارا ثم غفر الله لهم ورضي عنهم واخرجهم الى الجنة
او لا يكون مسبوقة بهما اصلا كما في الصديقين والشهداء والصالحين فالمنعم
عليهم بالنعمة الاخروية يلزمهم ان لا يكونوا مغضوبين ولا الضالين حين ما
انتموا في الاخرة ولا بعد ما انتقوا فيها فبقيت طائفتان من غضبه الله واضل
قبل الغفران والرضاء ومن لم يمسه الغضب والاضلال راسا فان اريد
بغير المغضوب عليهم ولا الضالين من لم يكونوا مغضوبين والا ضالين
حين انعم عليهم وغفر لهم ولا بعده فالصفة مبينة لان المنعم عليهم في الاخرة
لا يكونون الا كذلك وان اريد به من لم يكونوا مغضوبين ولا ضالين اصلا
ولو قبل الانعام فهي صفة مقيدة تخصص الموصوف ببعض افراده الذين
لم تكن نعمتهم الاخروية مسبوقة بالغضب والاضلال اصلا فيكون المطلوب
طريقتهم لا غير وقد ذكروا ههنا وجوها اخر فالحق احق بالاتباع وقوله
على معنى انهم جمعوا بين النعمة المطلقة وهي نعمة الايمان وبين السلامة من
الغضب والاضلال بيان المعنى للمعنى المراد على تقدير كون المغضوب
عليهم الخ سواء كانت مبينة او مقيدة واشارة الى انه على تقدير كونه
صفة يراد بكلمة غير معناها الوصفي لا الذات فيكون في معنى الصلة
لان الصلة في الحقيقة صفة للموصول فيكون الموصول جامعا في الحقيقة
بين الصفتين والى هذا اشار قدس سره اجمالا حيث قال لان
النعمة المطلقة اثبت لهم بطريق الصلة والسلامة بطريق الصفة وفهم
من ذلك انهم جمعوا بينهما انتهى والمراد بالنعمة المطلقة ما يكون مقصودا
بالذات غير مقيد بكونه تمهيدا او توطئة لغيره ومقصودا بالعرض فان
الموصوف مقصود بالذات والصفة تابعة له على عكس البدل او المراد بها
ما كان نعمة بلا شرط شيء كالايمان بخلاف العمل فانه نعمة بشرط اقترانه بالايمان
ثم انه فسر النعمة المطلقة بقوله وهي نعمة الايمان وكان الظاهر ان
يقول وهي نعمة المغفرة والرضاء الخ لكون المراد النعمة الاخروية لكنه
اراد ان يشير الى ان المعتبر في بيان كونه بدلا او صفة هو
المنطوق لانه المذكور صريحا فلا معنى لان يقال لما ليس بمذكور ولا مقدر
في نظم الكلام ان قولنا كذا بدل منه او صفة له وان كان مرادا فافهم
قوله وذلك اي جعل غير المغضوب عليهم صفة للموصول الذي هو من
اقسام المعرفة انما يصح باحدى التاويلين اذ بدون التاويل يلزم
وصف المعرفة بالنكرة لان كلمة غير لكونها من الاسماء المتوغلة في الابهام

لا يكتسب التعريف من المضاف اليه المعرفة فان قلت كما لا يجوز وصف
المعرفة بالنكرة كذلك لا يجوز ابدال النكرة من المعرفة الا ان يكون موصوفة
نحو بالناطية ناصية كاذبة مرجوابه فما وجه تخصيص التاويل بجملة وصفا
بل لا بد في جعله بدلا ايضا والا لم يصح البدل لعدم كونه موصوفا فقلت
قال الرضي الحق انه يجوز ترك وصف النكرة المبدلة من المعرفة اذا
استفيد من البدل ما ليس في المبدل منه كقوله تعالى بالواد المقدس طوى
اذا لم يجعل اسم الوادي من الطي لانه قدس مرتين فكانه طوي بالتقديس
انتهى فلذا حقق التاويل بصورة الوصف فلا بد ههنا من التاويل اما
في الموصوف باخراجه الى حيز النكرة واما في الصفة بجعلها من عداد
المعرفة والى الاول اشار بقوله اجزاء الموصول اي اولها اجزاء الموصول
المعرفة بجرى النكرة اذا لم يقصد به اي هذا الاجزاء اذا لم يقصد بالموصول
معهود اي معين وبينة قدس سره بان الموصول في حكم المعرف باللام فاذا
اريد به الجنس من حيث وجوده في ضمن افراده لا بعينه كان في المعنى كالنكرة
وهو المسمى بالمعهود الذهني فتارة ينظر الى معناه فيعامل معاملة النكرة كالوصف
بالنكرة وبالجملة واخرى الى لفظه فيوصف بالمعرفة ويجعل مبتداء واذا حال
انتهى وههنا اشكال مشهور وهو انه قد سبق ان المراد بالموصول اعلى
الذين انعمت عليهم هم المؤمنين مطلقا او الانبياء او اصحاب موسى وعيسى
عليهما السلام قبل النسخ والتحريف فهو على الاخرين عهد خارجي تقديري
فيكون معينا وعلى الاول مستغرق للكل وهو ايضا امر معين لا تعدد
فيه اصلا فليس هناك معنى لتعيين فيه اجاب عنه سيد المحققين قدس
سره بانه يحتمل ان يريد بالمؤمنين طايفة منهم لا باعيانهم واذا حمل على الاستغراق
المتبادر من العبادة تعين ان يكون ما ذكر في الجواب وجها رابعا لتلك
الثلثة وهو العهد الذهني انتهى واورد عليه قدس سره ان ارادة
طايفة لا باعيانهم لا يناسب جعل طريقهم مشهودا عليه بالاستقامة
على ما فيها اقول مراده قدس سره بطايفة منهم لا باعيانهم طايفة غير معينة
من الطوايف الثلث المذكورة اعني المؤمنين مطلقا او الانبياء او اصحاب
موسى وعيسى فان كل واحد من تلك الطوايف وان كان متعينا لكن
لا يتعين حمل الموصول على واحد معين منها لانتفاء قرينة ظاهرة في الاية
على ذلك بل يحتمل ان يحمل على كل منها على سبيل البدل وعلى غيرها
ايضا في هذا الوجه يعرض له الابهام ويصير بمنزلة ما اريد به فرد لا بعينه
اذ ليس المراد المعينة ايها كانت واطلاق لا بعينه عليه باعتبار ان الغرض

لا يتعلق

بتعيينه والكلام خلو عن الدلالة على ذلك وقوله كالمحلى اي كما اجرى
المحلى باللام الذي اصله التعين مجرى النكرة لقصد عدم التعين في
قوله في وصف نفسه بالاناءة والوقار ولقد امر على اللئيم يسبني
اذا لم يرد باللئيم الحقيقة من حيث هي اذ لا يناسبه المرور ولا جميع
الافراد اذ لا مرور عليه ولا المعهود المعين لقصوره عن افادة ما هو
المقصود من التمدح بالاناءة والوقار في مواضع يطمئن فيها اولو
الاحلام السخيفة ولا يثبت الارباب العزايم الكاملة بل المراد الحقيقة
باعتبار وجودها في ضمن فرد لا بعينه اي على لئيم من اللئام تام تحقيق
معنى البيت ليس هذا موضعه وقولهم اني لامر على الرجل مثلك فيكرمني
تمثيل اخر لاجراء المعرف باللام مجرى النكرة لقيام المانع عن التعريف في
كلمة مثل ايضا لتوغلها في الابهام كغيره فالمقصود بالرجل هو فرد ما لا بعينه
اذ لا قرينة على العهد الخارجي ولا يتصور المرور على الافراد ولا
على الحقيقة من حيث هي كما سبق فتعين العهد الذهني وهذا زيادة
على الكشاف اوردها لان المثال الاول وان كان كامثل في وصف
المحلى باللام بالجملة لكنه ليس نصا فيه لاحتمال الحالية ولو مرجوحا ولزيادة
مناسبة هذا المثال بالاية في كون الموصوف والصفة معرفتين صورة
ونكرتين معنى والتاويل الثاني ما اشار اليه بقوله او جعل لفظه
غير معرفة بالاضافة فهو تاويل في الصفة يعني ان منشاء توغله في الابهام
والمانع من عدم تعرفه بالاضافة الى المعرفة هو تعدد ما يغاير المضاف
اليه ولا تعدد ههنا لانه اضيف الى ما له ضد واحد فينساق الذهن من
غيره الى ذلك الضد الواحد فان للمغضوب عليهم والضالين ضدا واحدا
وهو المنعم عليه فتعين المنعم عليهم بالارادة من قولنا غير المغضوب عليهم
الخ تعين الحركة من غير السكون امر مثل تعين الحركة للارادة من قولنا
غير السكون فلذا يوصف به الحركة ويقال عليك بالحركة غير السكون
وتعرف به ايضا فيقال الحركة غير السكون وفي بعض النسخ تعين الحركة
بغير السكون اي بقولنا غير السكون فان الحركة يتعين بالارادة منه و
مال النسختين واحد وهو ان للسكون ضدا واحدا هو الحركة فلا ينساق
الذهن من غير السكون الا اليه اذ المتبادر الى الذهن من غير الشيء
ضده لانه المغاير للشيء حقيقة ولما كانت المخالفة اعم من التضاد وكان
مناط حصول التعين هو التضاد عدل المص عن لفظ الخلاف المذكور
في الكشاف فاورد لفظ الضد بدله ثم الفرق بين التاويلين انه على التاويل

الاول بحمل المغضوب عليهم والضالين على اليهود والنصارى ليبقى غير
على ابهامه نكرة مثل موصوفه فيظهر التشبيه باليتيم يستبنى وعلى الثانى
يحملان على مطلق المغضوب عليهم والضالين ليكون المضاف اليه مما له
ضد واحد وهو المنعم عليهم وبهذا يندفع ما يورد ههنا من ان جعل غير
معرفة بالاضافة الى ما له ضد واحد يستلزم ان لا يكون الوجه الثانى تاويلا
لانه يكون ح معرفة حقيقة لا تاويلا ولا الوجه الاول تاويلا صحيحا لانه على
تقدير كون لفظ غير معرفة قطعا لا يكون كقوله ولقد امر على اللئيم يسبنى
الخ ووجه الاندفاع هو ان كونه من قبيل ما اضيف الى ضد واحد ليس
بمتعين وان حمل المضاف اليه على مطلق المغضوب عليهم كان من ذلك
القبيل وصار معرفة قطعا فلا يتمشى الوجه الاول وان حمل على اليهود و
النصارى لم يكن من ذلك القبيل بل يبقى على نكارته الاصلية فيكون من قبيل
اللئيم يستبنى ولما كان مدار الوجهين احد الحملين ولم يتعين شئ منهما
صار كل من الوجهين تاويلا وصحيحا قال بعض الفحول وانما وصف
المعرفة بغير تنزيلا للموصول منزلة المنكر اذا لم يقصد به معهودا ورفعا لغير
الى درجة المعرفة لزوال ابهامه بالاضافة الى ما له ضد واحد ثم قال
اعلم ان غير لها ثلثة اوجه احدها ان يقع فى موقع لا يكون فيه الا نكرة
وذلك اذا اريد به النفى الساذج كما فى مررت برجل غير زيد والثانى
ان يقع موقعا لا يكون فيه الا معرفة وذلك اذا اريد به شئ قد عرفت
بمضادة المضاف اليه فى معنى الا يضاده فيه الا هو كما اذا قلت مررت
بغيرك اى المعروف بمغايرتك الا انه فى هذا لا يجرى صفة فيذكر غير
جار على الموصوف الثالث الا يقع موقعا يكون فيه نكرة تارة ومعرفة اخرى
كما اذا قلت مررت برجل كريم غير لئيم وعاقل غير جاهل والرجل الكريم
غير اللئيم كذا قال صدر الافاضل وقد تبين منه ان من قال ان غير لا يتعرف
اصلا وان اضيف الى المعارف لم يصب وان من زعم انه بالاضافة الى ما له
ضد واحد يتعين تعين الحركة من غير السكون فقد اخطاء من وجوه اما اولا
فلانه ان اضيف ما له ضد واحد لكنه لم يعرف ما اريد به بمضادة المضاف اليه
فى معنى لا يضاده فيه الا هو ولهذا لم يكن من قبيل الثانى فلم يتعين تعين
الحركة من غير السكون واما الثانى فانا فلانه يكون معرفة بالحقيقة على ما مر
لا بالتاويل كما ظنه ذلك الزاعم واما ثالثا فلانه لا يجرى صفة وانما يذكر غير
جار على الموصوف وهو فى صدد توجيه كونه صفة لما قبله انتهى كلامه اراد
بالقايل صاحب الكشاف وبالزام البيضاوى واقول فى جواب الاول ان

صاحب

صاحب الكشاف انما قال ما نقله فى تقرير السوال حيث قال فان قلت
كيف صح ان يقع غير صفة للمعرفة وهو لا يتعرف وان اضيف الى المعارف
واما فى تقرير الجواب فقد صرح بتعرفها بها حيث قال قلت الذين انعمت
عليهم لا توقيت فيه فهو قوله ولقد امر الخ ولان المغضوب عليهم والضالين
خلاف المنعم عليهم ~~لا توقيت فيه فهو قوله~~ فليس فى غير اذ لا ابهام الذى
يابى عليه ان يتعرف انتهى فانظر كيف نفى الابهام المانع عن التعرف
فى صورة الاضافة الى الضد وقال قدس سره ايضا فى توجيه جوابه
اجاب اولا بان الموصوف نكرة فى المعنى وثانيا بان الصفة معرفة انتهى
ثم المسئلة مختلف فيها بين النحاة واختار الرضى عدم تعرفه ولو بالاضافة
الى المعرفة وابن السرى الى تعرفه بها واستدل عليه بهذه الاية وتفصيله
يطلب من الرضى وافدل فى جواب الثانى اما اولا فقوله اما اولا
فلانه الخ مدفوع بانه من اين علم انه لم يعرف ما اريد به ههنا بمضادة
المضاف اليه فى معنى لا يضاده فيه الا هو فان التصريح بذلك المعنى
ليس بلازم كما فى المثال الذى اورده هذا القايل فان قولنا مررت
بغيرك اى المعروف بمغايرتك لم يصرح فيه الا بما اريد بغيرك فعلم
ههنا معنى لا يضاده فى المغضوبين والضالين فيه الا المومنون كالكون
منعما عليه فى الاخرة فسقط قوله ولهذا لم يكن من قبيل الثانى فلم يتعين
تعين الحركة بغير السكون واجاب عن هذا بعض الفضلاء بان فى
كلام المص تصريحا بان اراد بقوله تعين الحركة من غير السكون انه زال
ابهامه بالاضافة الى ما له ضد واحد كما اراده هذا القايل لانه صار
معرفة لان تعين الحركة من غير السكون هو تعين ماهية الحركة وليست
بمعرفة كالانسان والفرس المراد بهما مفهوماهما فقوله ولهذا لم يكن
من قبيل الثانى الى اخره خبط عظيم وخطاء جسيم لان عدم كونه من
قبيل الثانى لا يستلزم ان لا يكون ماهية من الماهيات معلومة بمغايرة
ماهية اخرى انتهى وفيه نظر لانه صرف لكلام المص عن ظاهره وهو ادعى
تصريحه به كيف والمصنف ادعى فى الجواب الثانى جعل غير معرفة
بالاضافة استدل عليه بقوله لانه اضيف الى ما له ضد واحد ثم فرع
عليه تعينه تعين الحركة من غير السكون فلو اراد بتعينه زال ابهام من
غير ان يصير معرفة لم يتم التقريب وقياسه على ما اراده القايل فاسد
لان ذلك القايل لم يدع جعله معرفة بل ادعى رفعه الى درجة المعرفة
فتكفى فيه زوال الابهام وان لم يصر معرفة وقوله تعين الحركة من غير

السكون نفيتين ماهيتة الحركة وليست بمعرفة كلام واه اليس احد اقسام
المعرفة المعرف بلام الجنس فان القصد فيه الى تعيين مفهوم مدخولها
من حيث هو مع قطع النظر عن تحقيقه فى ضمن الفرد بعضا او كلا
وايضا على ما ذكره يكون معنى قول المص تعيين كتعيين الحركة من
غير السكون فى معنى قولك زال ابهامه كتعيين ماهيتة الحركة بمغايرة
ماهيتة السكون وهذا الكلام خال عن التحصيل هذا ولنرجع الى ما كنا
فيه فنقول واما ثانيا فلان ما ذكره بقوله واما ثانيا فلانه يكون
معرفة بالحقيقة لا بالتاويل كما ظنه الزاعم مدفوع بما ذكرنا سابقا
من ان كونه معرفة مبنى على احد الحملين الذين ليس واحد منهما
متعينا فهو معرفة حقيقة ان حمل المغضوب على يهم ولا الضالين
على المطلق وباق على نكارته ان حمل على اليهود والنصارى فمدار
كونه معرفة صرفه عن ظاهره الذى هو النكارة وجعله معرفة بالحمل
معرفة بالحمل المذكور ولا نعنى بالتاويل الا هذا الا ما يقال الحقيقة
واما ثالثا فلان ما افاده بقوله واما ثانيا فلانه انما يذكر غير
جار على الموصوف كلامه تفرد به صدر الافاضل وكلام النحاة مشحون
بانه اذا كان المضاف اليه ضد واحد يعرف بغيريته يتعرف
هناك غير ويقع صفة للمعرفة ومثلوه بقولهم عليك بالحركة
غير السكون فان غير السكون ذكر فيه جاريا على الموصوف والمص
بنى كلامه على هذا فلا يعقل مخالفة الجمهور لكلام صدر عن خرق
اجماع القوم ولو كان صدرا للافاضل **قوله** وعن ابن كثير نصبه على
الحال من الضمير المجرور اى روى عن ابن كثير نصب غير ان يكون
حالا من الضمير المجرور فى عليهم فى انعمت عليهم فبقى ح لفظ غير على
نكارته الاصلية لان شرط الحال ان تكون نكرة وقال فى الكشاف و
هى قراءة رسول الله عليه وسلم والمص سكت عن هذا لانه اورد
عليه ان جميع القرآن قراءته عليه السلام حتى ان شراح الكشاف خاضوا
فى توجيه عبارته فقال القطب وتبعه الطيبى اى عادته قبل العرضة
الاخيرة والا فكل القرآن قراءته وقال صاحب الكشاف كل واحد من
السبع المتواترة نسب الى واحد من الائمة لاشتهاره بها وتفرده فيها باحكام
حاصة فى الاداء واما غيرها فاذا ظهر فيها امر الراوية ولم يشتهر بها
نسب الى النبى عليه السلام ولا يلزم من ذلك اعتياده بها ورجحه
قدس سره وقال وهذا اولى واختصره العلامة التفتازانى فقال

نسبت اليه

نسبت اليه عليه السلام اذ لم يتواتر بالطريق المنسوب الى واحد
من القراء السبعة والا فالكل قراءته عليه السلام وقوله والعامل
اى فى الحال وفيها هو الثبت اما فى الحال فظاهر واما فى ذى الحال
اعنى الضمير المجرور فى عليهم فلان حرف الجر اداة توصل معنى الفعل الى
مجروره فالمجرور وحده منصوب المحل بالفعل وبهذا الاعتبار وقع
ذا حال فلا يرد ان العامل فى الحال هو الفعل وفى ذى الحال هو
الجار فقد اختلف عامل الحال وفيها وذا غير جائز كذا فى تحليته
قدس سره على ان الرضى نقل عن المالك جوازا اختلاف العامل فيهما
ثم قال قدس سره وما يقال من ان الجار والمجرور فى محل النصب
او الرفع فمن قبيل المسامحة فى العبارة اتكالا على ما تقرر من القواعد
نعم محل الظرف المستقر متعلق بمجموعه الواقع موقع عامله فان الخبر
مثلا هو مجموع فى الدار لا الدار وحدها الا ان كلامنا فى النصب
او الرفع الذى اوجبه معنى الفعل الذى اوصله الجار الى ما بعده
فانه للمجرور وحده انتهى واعترض عليه قدس سره بوجهين الاول
معنى الفعل اذا وصل الى ما بعده بنفسه وجب رفعه او نصبه و
اما اذا وصل بواسطة حرف الجر الى ما بعده فايجابه لاحدهما
ممنوع كيف ولو كان كذلك لكان كل مجرور بحرف الجر اما منصوب
المحل او مرفوعه فكان البصرة والكوفة فى سرت من البصرة الى
الكوفة منصوب المحل بوصول معنى السير بواسطة من والى اليهما
ولم يقل به احد والثانى انه لا حاجة فى كون المجرور ذا حال الى
كونه منصوب المحل لصحة وقوع الحال عن مجرور لا يكون منصوب المحل
كقوله تعالى واتبع ملة ابراهيم حنيفا وقوله النار مثواكم خالدين فيها
والجواب عن الاول انه قوله ولم يقل به احد ممنوع فان الرضى قال به
حيث قال اذا تعدى اى الفعل بحرف الجر فالجار والمجرور فى محل
النصب على مفعوليه التحقيق ان المجرور وحده منصوب المحل لا مع
الجار لان الجار هو الموصل للفعل كالهمزة والتضعيف لكن لما كانت
الهمزة والتضعيف من تمام صيغة الفعل والجار متصل به كالجزء
من المفعول به توسعوا فى اللفظ وقالوا هما فى محل النصب انتهى
وهذا نص منه فى ان البصرة والكوفة منصوبا المحل وعن الثانى
ان المضاف فى قوله تعالى واتبع ملة ابراهيم حنيفا لما صح حذفه
واقامة المضاف اليه مقامه فكان المفعول وكذا قوله تعالى النار

مثواكم معناه موضع ثوائكم خالدين فالحال فيها حال عن المفعول حقيقة
كل ذلك مذكور في الرضى فهو احق بالرضاء وقوله او باضمار اعني عطف
بحسب المعنى على الحال اى النصب المروى عن ابن كثير اما بكونه
حالا او بكونه مفعولا لفعل مضمر وهو اعني فيكون ما بعد اعني تفسيرا
لما قبله فيجب ان يكون مساويا لما قبله او خصى لامتناع تفسير احد المتباينين
بالاخر وتفسير الاخص بالاعم فان كان المراد بما بعده الذين لا غضب
عليهم اصلا وبما قبله المؤمنون الكاملون في الايمان او كان المراد به
الذين سلموا من العذاب الابد ولو بعد حين وكان المراد به الذين
سلموا من العذاب الابد ولو بعد حين وكان المراد مما قبله مطلق
المؤمنين واريد بالمغضوب عليهم بالاغضب عليهم اصلا كان تفسيرا
بالاخص وكان المعنى اعني منهم بتمرا وبالاستثناء اى بحمل غير على
الاستثناء فان اعرابه في الاستثناء كاعراب المثنى وهو مخفوض بالاضافة
غير اليه ولما كان حمل غير على الاستثناء مطلق خلاف اصله الذى
هو ان يكون صفة كان الاولى حمله على الاستثناء المتصل اذ في حمله على
المنقطع الذى هو ايضا خلاف الاصل الاستثناء يلزم ارتكاب خلاف
على خلاف واليه اشار بقوله ان فسر النعم بما يعم القبيلتين اى المؤمن
والكافر بان لا يخص النعم بالاخروية بل يراد مطلق النعم دينية او اخروية
فيتحقق شرط الاستثناء المتصل وهو دخول المستثنى في المستثنى منه بقيين
فاستثناء المغضوب عليهم والضالين من القبيلتين يكون متصلا قوله
والغضب ثورة ان النفس بالمثلثة من ثار الغبار اذا هاج وانتشر و
عرفوه بانه كيفية تعرض للنفس تتبع غليان دم مودعة في احد
جنبى الشكل الصنوبرى وحركتها الى الخارج ارادة الانتقام وفي
الحديث اتقوا الغضب فانه جمرة توقد في قلب ابن آدم الم تروا
الى انتفاء اوداجه وحمرة عينيه فالمراد بالنفس اما الدم او النفس
الناطقة وثورانها على الاول غليانها وحركتها الى ظاهر البدن و
على الثانى حركتها واضطرابها ولما امتنع وصفه تعالى بحقيقة الغضب
كما في الرحمة لكونها من الاعراض النفسانية المستحيلة عليه سبحانه و
جب صرف الكلام عن ظاهره فلذا قال فان اسند الى الله تعالى كما
في قوله تعالى وغضب الله عليهم اريد به المنتهى والغاية على ما مر في بيان
معنى الرحمة من ان اسماء الله تعالى انما يؤخذ باعتبار الغايات التى
هى افعال دون المبادى التى هى انفعالات فعلى هذا يكون المراد

بالمنتهى

بالمنتهى والغاية ههنا هو الانتقام كما ان المراد بالرحمة كان التفضل
والاحسان على ما صرح به المص هناك وقيل يجوز ان يراد بالارادة
الانتقام كما هو الملايم لما ذكره في التعريف من قوله ارادة انتقام
واقول فيه نظر اما اولا فلان ارادة الانعام وكذا ارادة
الانتقام ليس شيء منهما فعلا لان ارادة الفعل ليست فعلا فلا تدخل
تحت تلك الضابطة التى ذكرها المص من ان اسماء الله تعالى انما
تؤخذ الخ واما ثانيا فلان الوصف بالانعام والانتقام اشد في
الترغيب والترهيب من الوصف بارادتهما قوله في التعريف ارادة
الانتقام معناه ان سببه تلك الكيفية العارضية المستتبعة لغليان
الدم هو ارادة الانتقام وانبعاث الشوق والميل اليه تدبر تقبل
فان قلت لا حاجة ههنا الى صرف الكلام عن ظاهره وانما يحتاج اليه
فيما اثبت له الغضب وههنا نفى الغضب قلت نفى غضب الله عن جمع
مخصوص يشعر بثبوت غضبه تعالى لجمع اخر قيل وانت خبير بما فيه لانه
يلزم ان لا يكون المنفيات في المجازات كما انبت الربيع البقل وبانى
الامير المدينة منها ولا يذهب اليه من له عقل سلم اقول كون المنفيات
في المجازات منها لكون اثباتاتها منها لان معنى الاسناد المجازى في
النفى انه لو اعتبر الكلام مجردا عن النفى وادى بصورة الاثبات
كان مجازا صرح به في المطول فمقصود القايل ان المحتاج الى التاويل
انما هو صورة الاثبات وما نحن فيه منفى وانا اقول في دفعه ان
المغضوب عليهم معناه الذين غضب عليهم لانه في مقابلة الذين انعمت عليهم
الا انه عدل عنه الى صيغة المجهول لكون المقام مقام طلب اللطف
المنافى لنسبة الغضب اليه والتصريح بها كما مر ثم انه جوز صاحب الكشاف
ان يكون اسناد الغضب اليه تعالى من قبيل الاستعارة التمثيلية بان
يشبه حال الله مع المعصاة في عصيانهم اياه وارادته الانتقام منهم و
انزال العقوبة بهم بحال الملك الذى اغضب على مرءوس عصاه فاراد ان
ينتقم منهم وعاقبهم وانما عدل عن البين لعدم جريانه في جميع ما اسند
اليه مما يجب صرفه عن الظاهر ولاستدعائه اعتبار التركيب في كثير من مواضع
لوجوب كون كل من الطرفين ووجه الشبه في الاستعارة التمثيلية هيئة
منتزعة من امور متعددة كما صرح به فيكثر المؤنة بلا ضرورة تدعوا اليه
وعليهم في محل الرفع اى الضمير المجرور فيه لان المرفوع المحل فيه هو المجرور وحده
فلا يرد الاشكال بان المجموع ليس باسم والاسناد اليه من خواصه واشار

بقوله لانه نايب مناب الفاعل الى ان مفعوله ما لم يسم فاعله ليس بفاعل
بل هو قايم مقام الفاعل وهو مختار ابن الحاجب وساير المحققين واما
المختار عند صاحب الكشاف فهو انه فاعل وهو مذهب عبد القاهر
ولهذا اطلق في المفصل تعريف الفاعل عن قيد على جهة قياسه وصرح
به في الكشاف ههنا ايضا حيث قال ومحل الثانية الرفع على الفاعلية
فالمص عدل عنه تنبيها على ان المختار عنده ما ذهب اليه ابن الحاجب
وهو المناسب تسميته بمفعول ما لم يسم فاعله كما لا يخفى بخلاف عليهم
الاول اي الذي في انعمت عليهم والمراد ايضا المجرور وحده فانه
منصوب المحل على انه مفعول انعمت قوله ولا مزيدة لتاكيد ما في غير
من معنى النفي يريد ان لا في قوله ولا الضالين ليست بعاطفة لانتفاء
شرط كونها عاطفة قال في مغني اللبيب لها ثلثة شروط احدها ان يتقدمها
اثبات كجاء زيد لا عمرو وامر كاضرب زيدا لا عمرا والثاني ان لا يقترن
بعاطف فاذا قلت ما جاء زيد ولا عمرو فالعاطف الواو ولا توكيد
للنفي وفي هذا المثال مانع آخر من العطف بلا وهو تقدم النفي وقد
اجتمعا ايضا في ولا الضالين انتهى وليس المانع من كونها عاطفة
لزوم اجتماع حرفي العطف كما توهم لانه ليس محذورا كما في قولك
العدد اما زوج واما فرد وما جاء في زيد ولكن عمرو والقول بان عبد
القاهر وابا علي منعا كون اما عاطفة وان كان في المثال المذكور
لمجرد الاستدراك تعسف لان النحاة عدوهما من حروف العطف
وان بعض المحققين صرحوا بان اما لعطف ما بعدها على ما قبلها وان
الواو لعطف ما الثانية على اما الاولى وان عد صاحب المغني
عطف الحرف على الحرف غريبا وقيل اشار المص بقوله مزيدة
لتاكيد ما في غير الخ الى ان المزيدة لا تجيء الا بعد النفي كما لا يخفى انتهى
اقول هذا الحصر ممنوع لان صاحب المفصل بعد ما عد لا من حروف
الزيادة وقال الله لئلا يعلم اهل الكتاب اي لان يعلم وقال فلا اقسم
بمواقع النجوم وقال العجاج في بئر لا حور وما شعر انتهى كلامه قال ابن
الحاجب في الكافية ولا تزاد بين الواو بعد النفي لفظا نحو ما جاءني
زيد ولا عمرو او معنى نحو غير المغضوب عليهم ولا الضالين وبعد
ان المصدرية نحو قوله تعالى ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك
وقلت قبل اقسم نحو لا اقسم وشذت مع المضاف نحو بئر لا حور
وما شعر في المغني ايضا بانها زيدت لمجرد التوكيد وتقوية الكلام

كما في لئلا

كما في لئلا يعلم اهل الكتاب ثم ان فايدة تاكيد النفي فيه انه يدل على انسحاب
النفي على كل واحد من المعطوف والمعطوف عليه ولا ينبغي بحال ان يتوهم
ان المنفي هو المجموع من حيث هو مجموع وقيل يجوز ان يكون فايدة زيادة كلمة
لا بعد الواو ههنا دفع ان يتوهم في اول الوهلة انه معطوف على الموصول
يعني لو قيل والضالين لتوهم اول الوهلة انه معطوف على الذين انعمت عليهم
وان المعنى اهدنا صراط الذين انعمت عليهم وصراط الضالين اقول لا يذهب
اليه احد اصلا لا اول وهلة ولا في المنام ولا في السكر ولا في البرسام لا اظنك
في مرية من ذلك وقوله فكانه قال لا المغضوب عليهم ولا الضالين تحقيق
لتضمن غير معنى النفي وتصوير له اعترض العلامة التفتازاني على هذا
التصوير بما حاصله ما حرره قدس سره بقوله لا يقال كلمة لا في قوله لا المغضوب
عليهم ليست عاطفة اذا لم يرد اهدنا صراط الذين انعمت عليهم لا صراط
المغضوب عليهم بل اريد وصف المنعم عليهم بمغايرة المغضوب عليهم فلا وجه
لها سوى ان يكون بمعنى غيره فلا فايدة ح لتبديل غير بلا غير في تصوير معنى
النفي وتحقيقه ثم اجاب عنه بقوله لانا نقول لفظة لا في اصلها موضوعة
للنفي واستعملت واشتهرت بهذا المعنى كانها حكم له فهي وان جعلت بمعنى
غير اظهرت دلالة على النفي وارسخ قدما فيه انتهى وقوله ولذلك
جاز انا زيدا غير ضارب استدلال على ان غيرا في حكم لا حيث
جوز فيه تقديم معمول ما اضيف اليه بناء انه بمنزلة لا فكانه لا اضافة
ههنا ولولا ذلك لما جاز ذلك التقديم لامتناع تقديم ما في حيز المضاف
اليه على المضاف لان المعمول لا يقع الا حيث يصح وقوع عامله فيه
قال قدس سره وتلخيص الكلام ان غيرا وضعت للمغايرة فهي مستلزمة
للنفي فتارة يراد بها اثبات المغايرة كما في الآية فيكون اثباتا في حكم
النفي لتضمنه اياه فيجوز تاكيد بلا واخرى يراد بها النفي كقولك انا غير
ضارب زيدا اي لست ضاربا له لا اني مغاير لشخص ضارب له فيكون
نفيا صريحا والاضافة بمنزلة العدم في المعنى فيجوز تقديم المعمول ايضا
انتهى ثم المص جواز تقديم المعمول في غير على جواز التقديم في صورة لا
فقال كما جاز انا زيدا لا ضارب لعدم اضافة لا الى ما بعده لكونها
حرفا وما نقل من السخاوي من ان لا في مثل قولك انا لا ضارب
زيدا اسم بمعنى غير الا انه لما كان على صورة الحرف اجرى اعرابه
على ما بعده كما في الا فوجب ان يمتنع تقديم المعمول فيه ايضا فمدفوع
بانهم صرحوا بان حرف السلب في الفضلة المعمد وله جزء من المحمول تحصيلا

لمفهوم عدتي فلا يكون اسما على ان صورة الحرفية المقتضية لانتفاء الاضافة
المانعة من التقديم يكفي في جواز التقديم وقال قدس سره لا يقال ههنا
مانع اخر وهو ان ما في حيز النفي يمتنع ان يتقدم عليه لانا نقول انما يمتنع
ذلك اذا كان النفي بما او ان فانهما لما دخلا على الاسم والفعل اشبها
الاستفهام فلم يجز تقديم ما في خبرهما عليهما بخلاف لم ولن فانهما اختصا
بالفعل عملا فيه وصارا كالجزء فجاز ان يعمل ما بعدهما فيما قبلهما واما لا فانما
جاز التقديم معهما وان دخلت على القبيلتين لانها حرف يتصرف فيه حيث
اعمل ما قبلها فيما بعدها نحو جئت بلا شيء واريد ان لا يخرج فجاز ايضا
اعمال ما بعدها فيما قبلها وقوله وان امتنع انا زيدا مثل ضارب اي وان
لم يجز ذلك التقديم في لفظ مثل مع مشاركته للفظ غير في كونهما من الاسماء
المتوغلة في الابهام لان الاضافة فيه ليست في حكم العدم وقوله وقرئ وغير
الضالين اي قرئ بتبديل لا بغير وحمله صاحب القاموس على انه على وجه
التفسير وكانه لهذا لم ينسبه المص الى عمر وعلي رضي الله عنهما كما نسبه اليهما
في الكشاف قوله والضلال العدول عن الصراط السوي وفي بعض
النسخ الطريق السوي والمراد بالعدول عنه ترك سلوك بان لا يسلكه
اصلا او يخرج عنه بعد ان سلكه سواء كان هذا الترك عمدا بان عرف الطريق
السوي ولم يسلكه عنادا واستكبارا او خرج عنه بعد ان سلكه كذلك عنادا
وعلوا او لم يعرفه بان قعد عن الطلب عمدا تهاونا او كان خطاء بان
طلب الطريق السوي فاخطاه في الجهة فلم يجده او وجده وسلكه فيه فترك
التثبت فيه ولم يتحفظ فخرج عنه وبالجملة لا يلزم في العدول عن الطريق سبق
وجدانه وسلوكه ثم الخروج عنه لقوله تعالى ثم الذين كفروا بربهم يعدلون
على احد الوجهين لان الكفرة لم يسلكوه طريق سلوك النعمة راشا لانهم وجدوه
وسلكوه ثم خرجوا عنه وهو ظ وبما قررنا من معنى العدول وتحقيق معنى
العمد والخطاء فيه اندفع ما قيل الضلال فقد ان الطريق السوي سواء
سبقه الوجدان اولا كما في قوله تعالى ووجدك ضالا فهدى وانما
عدلنا عن تفسيره بالعدول عن الطريق السوي عمدا او خطاء لان
من طلب الطريق السوي ولم يجده او قعد عن طلب فهو ضال
ولا عدول ثم لا عمد ولا خطاء انتهى اذ قد عرفت دخول ما ذكره من
الصورتين في تعريف المص ايضا واما قوله فلا عدول ثم فمبني على ان
العدول خروج مسبوق بالدخول والوجدان وقد عرفت انه لا يلزم

ذلك

ذلك فلا تعدل عما هو حق واما قوله تعالى ووجدك ضالا فهدى فان
اريد به ضلاله في صباه في بعض شعاب مكة او ضلاله بوادي تهامة عند
شجر السمر او ضلاله عند مرضعته لدى باب مكة او ضلاله في طريق الشام
حين ما خرج به ابو طالب فكل منها مسبوق بالوجدان وان اريد به ضلاله
عن الشرائع والحكم والاحكام فكونه ضلالا منها كونه غافلا عنها لعدم
الاهتداء اليها بالعقول صرح بكل ما ذكرنا ائمة التفسير قوله وله اي للضلال
عرض عريض التركيب من قبيل ظل ظليل وليل لبيل فالمراد المبالغة
في طوله وامتداده فانه اذا كان عرض الشيء ذا عرض فما ظنك
بطوله وامتداده فالمعنى ان للضلال امتدادا مديدا ومراتب كثيرة
متفاوتة تفاوتا فاحشا كما قال والتفاوت ما بين ادناه كارتكاب
المكروهات وترك المستحبات واقصاه الذي هو الشرك بالله
العياذ بالله كثيرا غير متناه وبيانه ان الطريق الموصل الى المطلوب
هو الاعتدال بين طرفي الافراط والتفريط اعتقادا وعملا وخلقا فهو
لا ينقسم في الجهتين ولا يمكن تعدده كالخط المستقيم الواصل بين
النقطتين فانه لا يكون الا واحدا مع الخطوط الواصلة بينهما عن جنبيه
غير متناهية فمراتب الافراط والتفريط عن جنبي الاعتدال الحقيقي
لذلك الا ان المراتب القريبة الى الوسط من الجانبين شبيهة بالوسط
وملتبسة به كالخطوط القريبة الى الخط الوسطاني المستقيم فانه كلما
بعد عن الوسط زاد اعوجاجا وكلما قرب منه يزداد استقيما فيكون الاعتدال
الحقيقي مستورا بين الاطراف المتشابهة يشتبه الامر على السالك فيظن
القريب من الوسط الاعتدال وسطا فيسلكه فيضل ولهذا قال تعالى
وان هذا صراطي مستقيما فاتبعوه ولا تتبعوا السبل فتفرق بكم عن
سبيله قال المتألهون الصراط الاخروي هو صورة هذا الصراط
فلهذا كان احد من السيف وادق من الشعر قوله قيل المغضوب
عليهم اليهود في بعض النسخ بالواو فيكون عطفا على ما يفهم من الكلام
السابق من جعل غير المغضوب عليهم ولا الضالين بدلا من الذين
انعمت عليهم او صفة له اذ لا شك ان الذين انعمت عليهم اعني المؤمنين
موصوفون بمغايرة مطلق الكفرة لا بمغايرة اليهود والنصارى فقط ومعلوم
ايضا ان مطلق الكفرة مغضوبون وضالون كقوله تعالى الذين كفروا وصدوا
عن سبيل الله قد ضلوا ضلالا بعيدا وقوله ولكن من شرح بالكفر صدرا
فعليهم غضب من الله فكانه قيل هم مطلق الكفرة وقيل لا بل المغضوب عليهم اليهود

والضالون النصارى وبالجملة خص هذا القائل المغضوب بالهود
لقوله تعالى فيهم اى شانهم وفى بعض النسخ منهم بدل فيهم وهو غلط
وقع من الناسخ لان اول الاية قل هل انبئكم بشر من ذلك مثوبة عند
الله من لعنه الله الاية من لعنه الله وغضب عليه والدليل على ان
هذه الاية نزلت فى شان اليهود ان اخر الاية وجعل منهم القردة
والخنازير وقد اجمعوا على ان المسخ الى القردة والخنازير لم يقع الا
فى اليهود والضالين النصارى لقوله تعالى فى شانهم قد ضلوا من قبل
واضلوا كثيرا والدليل عليه ان ما قبل الاية ما المسيح الا رسول قد
خلت من قبله الرسل الاية ثم قال قل يا اهل الكتاب لا تغلوا فى دينكم
غير الحق بان ترفعوا عيسى من مرتبة الرسالة الى مرتبة الالوهية ولا
تتبعوا اهواء قوم قد ضلوا من قبل وقالوا عيسى ابن الله واضلوا كثيرا
شابههم فى ذلك كثيرا ولما كانت الايتان بظاهرها لا تدلان على المدعى
لان الاية الاولى انما تدل على ان اليهود مغضوب عليهم لا على ان
المغضوب عليهم هم اليهود والمدعى هو الثانى دون الاول وكذا الاية
الثانية انما تدل على ان النصارى ضالون لان الضالين هم النصارى
وهو المدعى مرض صاحب الكشاف هذا القول حيث قال وقيل المغضوب
عليهم اليهود الخ والمص ايضا نقل القول المذكور ولكن زاد على الكشاف
قوله وقد روى هذا مرفوعا ردا عليه فى تضعيفه اى كيف يمرض القول
المذكور ويعد ضعيفا وقد ثبت ان حديث مرفوع الى النبى صلى الله
عليه وسلم غير موقوف على الصحابى حتى يكون حديثا ضعيفا وهو اما
اخرجه الترمذى عن عدى بن حاتم ان النبى صلى الله عليه وسلم قال
المغضوب عليهم اليهود والضالون النصارى وفى مسند الامام احمد
سال رجل النبى عليه الصلوة صلى الله عليه وسلم فقال يا رسول الله
من هؤلاء المغضوب عليهم فقال عليه السلام اليهود وقال من هؤلاء
الضالون فقال عليه السلام النصارى وما قيل وهذا من مقول قيل مع
بعده حيث لم ينقله الكشاف لا يقدح فيما ذكرنا من ان فى هذه الزيادة على
على الكشاف ردا لتضعيفه وتقوية لما ضعفه والعجب من السيوطى انه اعترض
على القاضى فى هذا المقام حيث قال من العجب العجاب تضعيفه التفسير
الوارد عن النبى صلى الله عليه وسلم وجميع الصحابة والتابعين واختراعه
تفسيرا برايه وجعله اياه المحتج ثم قال فكيف يجوز العدول عن الاجماع و
النص المرفوع الى قول بالراى انتهى اقول هذا النص المرفوع لا يجوز حمله

على ظاهر

على ظاهره الذى هو التقييد والتخصيص لانه مع كونه خلاف الاصل
مخالف للايات الناطقة بعموم الغضب والضلال لجميع الكفار كما
نقلنا سابقا فهو محمول على انه بيان من الشارع عليه السلام لما هو
الاصل فى ذلك لشدة ظهور الغضب فى اليهود والضلال فى النصارى
فتفسيره بغير ما فسره به الشارع مما يحتمله اللفظ لا يكون مخالفا للنص
وقولا بالراى ولذا قال ويتجه عليه اى يصير موجها ومقبولا او
يسخ ويظهر بناء على هذا التفسير المنقول عن الشارع المبنى على
بيان ما هو الاصل من غير اعتبار تقييد وتخصيص وفاعل يتجه
هو قوله ان يقال المغضوب عليهم العصاة والضالين لون الجاهلون
بالله يتجه ويسخ بناء على التفسير المروى من الشارع هو هذا
القول اعنى تفسير المغضوب عليهم بالعصاة والضالين بالجاهلين
بالله لان الشارع لما لم يرد التقييد والتخصيص بل اكتفى ببيان ما هو الاصل
فقد وسع دايرة التفسير فلكل احد ان يفسره بما يسخ وظهر لمن
غير لزوم مخالفة للنص وبهذا اندفع ايضا ما توهم صاحب الكشاف
منشاء التمريض القول المذكور من عدم دلالة الايتين على المدعى
لما تبين ان المدعى ليس حصر المغضوب والضالين على اليهود
والنصارى وتقييدهما بهما والى هذا اشار المص ايضا بترك
لفظ هم المذكور فى الموضعين فى الكشاف فى قوله وقيل المغضوب
عليهم هم اليهود والضالون هم النصارى فلا يرد والمص لم يذكره
بل قال وقيل المغضوب عليهم اليهود والنصارى فلا يرد على عبارة
المص عدم دلالة الايتين على المدعى اذ اعلى ما اخذه المص
تصارف الوصفين مع الفريقين والايتان تدلان عليهما لا محل ومن
الشراح من توهم ان قوله ويتجه عليه ايراد والمعنى انه يرد على هذا
القائل انه خص المغضوب عليه باليهود والضالين بالنصارى مع
عمومهما بحسب المفهوم بل الاولى ان يقال المغضوب عليهم العصاة
الخ ولا يخفى انه لا يرتبط ان يقال بقوله ويتجه حتى الانتباط كما لا يخفى
بل يصير هذا فى الحقيقة ايرادا على الحديث المرفوع ولا يقدم عليه
عاقل على ان كلمة عليه غير موجودة فى بعض النسخ وح يتعين ما
ذكرنا ولا يصح حمله على الايراد وايضا اصل هذا الكلام للامام الرازى
فى التفسير الكبير وعبارته صريحة فى انه تفسير على حدة لا ايراد
على القول المذكور وعبارته هذه ما الحكمة فى جعل المعتقدين طائفة

واحدة وهم الذين انعم الله عليهم والمردودين فرقتين المغضوب
عليهم ولا الضالين والجواب ان الذين كلمة عليهم نعم الله هم الذين جمعوا
بين معرفة الحق لذاته والخير لاجل العمل به فهؤلاء هم الذين جمعوا بين معرفة
الحق لذاته والخير لاجل العمل به فهؤلاء هم المرادون بقوله انعمت عليهم فان
اختل قيد العمل فهم الفسقة وهم المغضوب عليهم كما قال تعالى ومن يقتل
مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها وغضب الله عليه ولعنه وان اختل
قيد العلم فهم الضالون لقوله تعالى فماذا بعد الحق الا الضلال انتهى
وقوله لان المنعم عليه دليل لقوله بتجه الخ وجه كون القول المذكور توجيها
هو ان المنعم عليه المستفاد من الذين انعمت عليهم من وفق على بناء
المجهول اى جعل موفقا للجمع بين معرفة الحق اى العقايد الحقة الثابتة
فى نفس الامر المطابقة للواقع وقوله لذاته متعلق بالحق فان معرفة العقايد
الحق والتصديق بها يقصد لذاتها لانها الكمال فى جانب العلم وقوله والخير
عطف على الحق والمراد به الاحكام العملية المتعلقة بالخيرات التى هى
الاعمال الصالحة للعمل به اى لاجل العمل فان غاية العلم بالاحكام المتعلقة
بالعمل هو العمل بخلاف العلم بالاحكام المتعلقة بالعقايد الحقة فان المقصود
من التصديق بوجود الصانع وتوحيده وسائر صفاته العلى هو حصول
هذه التصديقات انفسها واما المقصود من معرفة وجوب الصلوة و
الزكوة هو العمل اى ايقاع هذه الافعال الواجبة ومن ههنا قيل لنا ان
نعمل لنعلم ولنا ان نعلم لنعمل فالاول اشارة الى الاعتقاديات والثانى
الى العمليات وقيل فى حل هذا المقام ان قوله لذاته متعلق بالحق فان
الله هو الحق الثابت لذاته بخلاف ماسواه فانه الحق لكن لا لذاته بل بالله
الذى هو الحق لذاته وان الخير هو ماسواه من الخلق الاعيان والاكوان
بانفسهم واوصافهم وافعالهم ومراتبهم فانه خير للعمل لا لذاته فانه معدوم
بحت ليس له رائحة الوجود والخير هو الوجود لان الوجود خير محض كما
ان العدم شر محض انتهى اقول هذا كلام لا خير فيه لا لذاته ولا للعمل به
اما اولا فلان ماسيذكره المص من قوله تعالى فماذا بعد الحق الا الضلال
لا يناسب الحق بالمعنى الذى ذكره واما ثانيا فلان قوله للعمل به متعلق بالمعرفة
فلا بد ان يكون مقابله اعنى قوله لذاته ايضا متعلقا بها وهو جعله متعلقا
بالحق واما ثالثا فلانه لو كان المراد بالخير ماسوى الله من الاعيان والاكوان
وقد ذكر ان المراد بالحق هو الله تعالى لرجع المعنى اى ان المنعم عليه من
وفق للجمع بين معرفة الصانع والمصنوعات للعمل بها وهذا مما يلوح عليه اثرا

لاحمال

واما رابعا فلان المتصوفة يثبتون للاشياء تعينا علميا ويسمون الاشياء
بتلك الاعتبار اعيانا ثابتة ويقولون الاعيان الثابتة ما شمت رائحة
الوجود لان الاعيان الخارجية الموجودة فى الخارج ما شمت رائحة الوجود
واما خامسا فلان قولهم الوجود خير والعدم شر مقدمة اقناعية ما حققوها
برهان بل قنعوا فيها بالمثال صرح به فى شرح التجريد وبالجملة ما ذكره هذا الفاضل ههنا كلام
خال عن التحصيل وقوله فكان المقابل له متفرع على ما قبله اى لما كان المنعم
عليه من كان موفقا للجمع المذكور فالمقابل له من اختل احدى قوتيه وقوله
العاقلة والعاملة بدل من القوتين والمراد بالقوة العاقلة ويسمى قوة نظرية
ايضا ما يتاثر به النفس عما فوقها من المبادى العالية وتستفيض منها العلوم
النظرية وكمالها بهذا الاعتبار هو معرفة الحق لذاته واما العاملة ويسمى قوة
عملية ايضا فهى التى تؤثر بها فيما تحتها من الابدان وتتصرف فيها وكمالها بهذا
الاعتبار تهذيب الظاهر بالشرايع النبوية والباطن بالاخلاق المرضية و
هو الذى اشار اليه بقوله والخير للعمل به وما قيل ان العاملة هى التى بها معرفة
الخير للعمل به فناش من عدم اعمال القوة العاقلة فان اثر العاملة هو العمل فقط
واما معرفة الخير فهى ايضا من اثر العاقلة ولذلك قيل القوة العملية مستمدة
من القوة النظرية صرح به فى حاشية المطالع ولما كان الاخلال بالعمل مع
العلم اقبح من الاخلال به مع الجهل كما قال عليه السلام ويل للجاهل مرة وللعالم
سبعين مرة قدم الاخلال باعتبار القوة العاملة فقال والمخل بالعمل
اى التارك للعمل الذى كان هو المقصود من معرفة الخير كتارك الصلوة
العالم بوجوبها فاسق اى خارج عن حدود الله وعن دايرة الحكم و
المصالح التى حدها الله وعينها لنظام العالم ومصالح العباد وقوله
مغضوب عليه خبر بعد خبر لقوله تعالى فى حق القاتل عمدا ومن يقتل
مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها وغضب الله عليه ولعنه وموضع
الاستشهاد هو قوله وغضب الله عليه ولذا اقتصر عليه والمخل بالعلم
اى تارك العلم بما يجب ان يعلم وان كان عاملا وعابدا جاهل
بالحق ضال عن الطريق المستقيم اذ لا واسطة بين الحق والضلال
لقوله تعالى فماذا بعد الحق الا الضلال فالمخل بالقولين معا فاسق مغضوب
عليه وجاهل ضال فنتج هذه المقدمات ان المغضوب عليهم هم العصاة
مطلقا وان الضالين هم الجاهلون بالله الا ان اليهود من بين العصاة
لمزيد استحقاقهم للغضب والنصارى من بين الجاهلين لمزيد اختصاصهم
بالضلال صارا كانهما لا مغضوب ولا ضال سواهما فلذا خصهما الشارع

بالذكر في تفسير المغضوب عليهم والضالين بطريق الاكتفاء بالاصل لا
للتقييد والتخصيص كما عرفت قوله وقرئ ولا الضالين بالهمزة المفتوحة
المبدلة عن الالف بعد الضاد لكون الالف احيث الهمزة وهذه
القراءة ليست مختصة بواحد من القراء كما يوهم قوله صاحب الكشاف
وقراه ايوب السختياني ولا الضاءلين بالهمزة بل هذه على لغة من
جد جدا اي اجتهد اجتهادا واما في الهرب من التقاء الساكنين
ولم يجوزه اصلا وان كان على جده بان يكون الاول حرف مد و
الثاني حرفا مشددا والمفهوم من كلام ابي البقاء انما هذه قياسية
لانه قال هذه لغة قاسية في العرب في كل الف وقع بعدها حرف
مشدد ويخالفه ما نقل عن صاحب القاموس ان الذي نص
عليه جماهير النحويين ان ذلك لا يقاس عليه لانه لم يكثر وانما سمع
منه الفاظ منها دابة وشابة في دابة وشابة ولما كان لفظ امين
في خاتمة الفاتحة ولم يكن جزءا منها تصدى المفسرون لتفسير وتحقيق
معناه وبيان وزنه لغاته ووجه كون ختم السورة به مسنونا
فاقتفى المص اثرهم فقال آمين اي هذا اللفظ اسم الفعل الذي
هو استجب وفي الكشاف امين صوت سمي به الفعل الذي هو استجب
والمص غير الصوت الى الاسم لان المتبادر منه انه من الاصوات
المبنية او من اسماء الافعال المنقولة عن المصادر التي كانت
في الاصل اصواتا كصه وليس آمين منهما في شيء فلا يدسن
ارتكاب تكليف في اطلاق الصوت عليه بان يقال انه من قبيل
اطلاق العام وارادة الخاص بان يراد من الصوت اللفظ كما
فعله قدس سره ثم احتاج الى بيان وجه اختياره على اللفظ
ولا نطول الكلام بنقله وايضا غير اسلوب الكشاف فانه قال
سمي به الفعل والمص قال اسم الفعل لان المتبادر من قولنا
سمي به فلان انه علم له ولم يرض الرضي بكون اسماء الافعال اعلاما
لالفاظ الافعال حيث قال وليس ما قال ليس بعضهم انه صه مثلا
اسم للفظ اسكت الذي هو دال على معنى الفعل فهو علم للفظ الفعل
لا لمعناه ليس قال بشيء اذ العربي الفح ربما يقول صه مع انه لم يخطر
ببالها لفظ اسكت وربما لم يسمعه اسكت اصلا يجب ولهذا قال ابن
الحاجب هو ما كان بمعنى الامر او الماضي ولم ينقل ما كان معناه
الامر والماضي انتهى لكن المتبادر من عبارة المص ما ذهب اليه

بعض النحاة

بعض النحاة من ان اسماء الافعال موضوعة لصيغ الافعال بان يكون
معنى آمين مثلا لفظ استجب مرادا به معناه وهو طلب الاجابة فيكون
مدلوله لفظا غير مقترن بزمان وان كان مدلول ذلك اللفظ
مقترنا به فبهذا الاعتبار صح كونها اسماء وان استفدنا منها معنا
في الافعال وهذا وان كان مناسبا لتسميتها اسماء الافعال الا
انه يرد عليه ما اورده الرضي من ان هذه الاسماء اذا اطلقت
لا تخطر بالبال الفاظ الافعال بل معانيها فالحق ما ذهب اليه
ابن الحاجب من انها موضوعة لمعاني الافعال فكان حقها ان يعد
من اصناف الفعل كما فعله المنطقيون الا ان الذي حمله على ان قالوا
ان هذه الكلمات ليست بافعال مع تادية معاني الافعال امر لفظي
وهو ان صيغها مخالفة لصيغ الافعال وانها لا يتصرف تصرفها ويدخل
اللام في بعضها والتنوين في بعضها صرح به الرضي وقال بعض النحاة
انها اسماء للمصادر السادة مسد افعالها فصه معناه سكوتك بالنصب
اي اسكت سكوتك فهي بمعنى المصدر لا الافعال ومن ثم كانت
اسماء والقول بانها اسماء للافعال مفيدة لمعناها قصدا للمسافة و
يؤيد هذا القول نص الزجاج على ان آمين كلمة موضوعة موضع
الاستجابة كصه موضع السكوت الا انه يشكل علة بنائها على هذا
القول وقال الرضي واما آمين فقيل مرباني وليس الامر اوزان
العجمة كقابيل وهابيل بمعنى افعل على ما فسره النبي صلى الله عليه وسلم
حين سأله ابن عباس وبني على الفتح وخفف بحذف الالف
فيقال آمين على وزن كريم ولا منع ان يقال اصله القصر ثم مد
فيكون عربيا مصدرا في الاصل كالنزيل والنكير وقوله وعن ابن
عباس رضي الله عنهما سألت رسول الله عليه وسلم عن معناه
اي معنى آمين فقال افعل دليل لكونه اسما لفعل استجب فان قيل
فالدليل لا يوافق الدعوى قلت حاصل جميع صيغ الامر هو افعل
وانه المفهوم العام لها فان استجب معناه افعل الاجابة واضرب
معناه افعل الضرب وانصر معناه افعل النصر وهكذا فهو
تفسير بالحاصل قصدا للمسافة فهو من جملة جوامع الكلم ولما كانت
اسماء الافعال من قبيل المبنيات لمشابهتها الفعل الماضي والامر
كان عد آمين منها متضمنا للقول بانه مبني لتلك المشابهة فلذا
لم يتعرض المص لعلة بنائه لكن لما كانت الاصلا في البناء الكون

احتيج الى بيان وجه بنائه على حركة الخاصة فلذلك قال وبني على
الفتح كاين فمن قال لم يتعرض لعلة اصل البناء للظهور لانه
صون بمعنى الامر واقع موقعه فقد اغتر بما وقع في الكشاف من
انه صون سمي به الفعل وقد عرفت ما فيه وان المص عدل عنه
لعدم كونه صونا ثم انه بين وجه بنائه على الفتح لا التقاء الساكنين
وهو بظاهره انما يقتضي البناء على مطلق الحركة لا على خصوصية
الفتح وهو المدعى فتوجيهه ان يقال لو لم يبن على الفتح لتعين ان يبنى
على الكسر اذ لا محال للبناء على الكسر للزوم وقوع الياء بين
الكسرتين ولا على الضم ايضا للزوم الانتقال من الياء المكسور ما قبلها
الى الضمة وكلاهما في غاية الثقل فتعين البناء على السكون فيلزم
التقاء الساكنين فقوله لالتقاء الساكنين معناه للزوم هذا المحذور
على التقدير عدم البناء على الفتح لتعين السكون ح قيل في زيادة
لفظ كاين اشارة صريحة الى ان فتحه لاجل الياء فلو كسر سقى الياء
بين الكسرتين ولو ضم لثقل فلا يمكن الا الفتحة وانت خبير بان ابن لو كسر
لا يبقى الياء فيه بين الكسرتين وايضا البناء على الضم ليس في غاية الثقل
مطلقا لوقوعه في الفاظ كثيرة كحيث وقبل وبعد بل الاثقل هو الانتقال
من الياء المكسور ما قبلها الى الضم فقوله كاين لمجرد التنظير لكونه
مبنيا على الفتح وليس فيه اشارة ما الى ذكره فضلا ان يكون تلك
الاشارة صريحة ثم انه شرع ببيان ما جاء فيه من اللغات فقال
وجاء فيه لغتان الاولى مد الفتحة لاشباع ورفع الصوت بالدعاء
فوزنه فعيل لا افعل لانها ليست من اوزان العربية الا ان يكون
سريانيا كشاهين والثانية قصرها فوزنه فعيل لا محالة و
قيل معرب همين واخر لغة قصر الالف مع انها الاصل لانه يكون
ح عربيا كما هو مقتضى جعله من اسماء الافعال لان المد اكثر استعمالا
فيخرج على ما هو اقل استعمالا ولو كان اصلا مع انه حكم بعضهم بان
القصر ليس بمعروف ولم يجئ الا لضرورة الشعر على كلتا اللغتين
فالميم مخففة حتى قال في الصحاح وتشديد الميم خطاء ومعناه كذلك
فليكن لكن في القاموس وامين بالمد والقصر وقد يشدد الميم
ودويل ايضا عن الواحدي في البسيط اسم من اسماء الله تعالى
او معناه اللهم استجب او كذلك فافعل انتهى ما في القاموس
وروى عن الحسن وجعفر الصادق جواز تشديد الميم

مع المد

مع المد صونا لصلوة الخاتمة عن الضاد فلا يكون ح اسم فعل بمعنى
استجب يكون جميع آمّ بالمد اسم فاعل من آمّ بمعنى قصد كما في قوله
تعالى آمين البيت الحرام بمعنى قاصدين فيكون نصبه على الحال
من مفعول اهدنا اي نطلب منك الهداية قاصدين اجابتك
لطلبنا ندبر ثم انه اورد لكل من لغتي المد والقصر شاهدا فقال
شهدا اولا لمجنون بني عامر قال اي المجنون العامري المشهور
بحسب ليلى روى انه لما امره ابوه حين قدم مكة ان يتشبث باستار
الكعبة ويسأل الله الخلاص من حب ليلى اخذ بحلقة الباب فقال
اللهم من ليلى فضربه ابوه فبكى قائلا يا رب لا تسلبني حبها ابدا ويرحم
الله عبدا قال آمينا بمد الالف وروى انه لما انشد هذا البيت بكى
ابوه وقال آمينا فخلاه وسبيله ولم يمنعه بعد عن حبها ثم قال
مستشهدا لمجيء قصر الفه وقال آخر اي غير الاول تباعد عني فطحل
اذ دعوته امين فزاد الله ما بيننا بعدا فامين بقصر الالف متعلق بقوله
فزاد الله قدم للوزن وقيل للاهتمام بالاجابة و فطحل على وزن
جعفر اسم رجل وقوله وليس اي امين من القرآن للرد على من
زعم انه من القرآن ولتاكيد هذا الرد وقيده بقوله وفاقا يعني
ان عدم قرآنيته مما اتفق فيه الائمة وصار مجمعا عليه حتى قال بازدياد
من قال بقرآنيته لانه لم يكتب في الامام ولم ينقل احد من نقلة القرآن
من الصحابة والتابعين انه من القرآن ولما اوهمت المبالغة في
نفي كونه قرآنا ان لا يسن بل لا يجوز ذكره في خاتمة السورة دفعه
بقوله لكن يسن ختم قراءة السورة اي سورة الفاتحة به لكن بعد
سكتة يسيرة ليمتاز القرآن عما ليس بقرآن ولبالغهم في تجريد القرآن
وتميزه عن غيره لم يجوزوا كتابته ايضا في المصاحف وقالوا انها
بدعة ولما كان القول بان ختم السورة به سنة مخالفا للقياس
استدل عليه بالنص فقال لقوله صلى الله عليه وسلم علمني جبرئيل
وفي الكشاف موافقا لكتب الحديث لقنني بدل علمني وهذا الحديث
رواه البيهقي وغيره وقوله آمين مفعول ثان لعلمني اي علمني
جبرائيل ان اقول آمين عند فراغي من قراءة الفاتحة وقوله وقال
انه كالختم على الكتاب اي المكتوب يحتمل ان يكون عطفا بحسب
المعنى على قوله لقوله عليه السلام اذ معناه لانه قال عليه السلام فحاصل المعنى
لانه قال النبي عليه السلام علمني جبرئيل الحديث وقال ايضا عليه

السلام في حديث آخر انه كالختم الخ فيكون ضمير قال راجعا اليه عليه السلام
ويحتمل ان يكون عطفا على علمني داخلا معه تحت مقول قوله عليه السلام
فضمير قال ح يرجع الى جبرئيل اي علمني جبرئيل وقال جبرئيل ايضا
كذا فيكون المحكي مجموع فعل جبرئيل وقوله معا تدبر وقوله وفي معناه
اي في معنى الحديث المنقول عن النبي عم او جبرئيل عليه السلام
من كونه كالختم على الكتاب قول علي رضي الله عنه آمين خاتم رب
العالمين ختم به دعاء عبده فهذا كالتفسير لذلك الحديث ولهذا
قال وفي معناه واعلم ان ما نقل عن علي يدل على ان الختم من جانب
رب العالمين ويوافقه ما روي عن ابي هريرة مرفوعا آمين خاتم
رب العالمين على دعاء عباده المؤمنين وكذا ما روي عن كعب
الاحبار انه قال آمين خاتم رب العالمين يختم به دعاء عبده
المؤمن فوجه الشبه بينه وبين ختم الكتاب انه كما ان من اعظم شانه
انا اوقع كتاب احد من صك او محضر ووضع عليه خاتم يصير
ذلك سببا لنفاذه وقبوله كذلك آمين اذا قاله العبد بعد الدعاء
كان توقيع من رب العالمين وختم على كتاب دعاء عباده الراجين
واي قبول فوق هذا القبول اما ما روي ان النبي عم قال لراجل
قد الح في سواله اوجب ان ختم فقيل بايّ شيء قال بآمين وكذا ما
روي في حديث آخر اذا دعا احدكم بدعاء فليختم بآمين فان آمين
في الدعاء مثل الطابع في الصحيفة فيدل على ان التختم من جانب
الداعي فوجه الشبه انه كما ان المفاوضات والتذاكير المرسلة الى
احد انما تعتبر ويعتد بها اذا كان عليه ختم المرسل كذلك تذكره
دعاء العبد اذا كانت مختومة بآمين يكون لها وزن عند رب
العالمين لدلالتها على انها دعاء صدرت عن توجه صادق ورجاء
واشتياق الى استجابة الله عز وجل فيكون ادعى للاجابة وقد يقال
وجه كونه كالختم انه يمنع الدعاء عن فساد الخيبة كما ان الختم
يمنع الكتاب عن فساد التغير او ظهور ما فيه لغير اهله اقول هذا
انما يناسب ختم الباب والصرة وغيرهما من الظروف والاواني
بنحو الطين والشمع وساير الطلايا ولو بغير الخاتم وهو احد معاني
الختم على ما يفهم من القاموس ومنه قوله تعالى ويسقون من رحيق
مختوم ختامه مسك قال المص اي مختوم اوانيه بالمسك مكان
الطين ولكن لا يلايم ختم الكتاب لانه انما يقال ختم الكتاب اي المكتوب

اذا وضع

اذا وضع عليه خاتم ورسم فيه نقشه فالملايم لهذا هو ما ذكرنا واعلم
انهم اختلفوا في ان الامام هل يقولون آمين في خاتمة الفاتحة ويجهر به
في الجهرية او لا يقوله اصلا او يقوله ويخفيه فعند الشافعي رحمه الله
يقوله الامام في كل صلوة ويجهر به في الجهرية لما روي عن وائل بالهمزة كقائل
بن حجر بتقديم المهملة المضمومة ثم الجيم الساكنة ثم الراء المهملة انه عليه
السلام كان اذا قرأ ولا الضالين قال آمين ورفع بها صوته اي فيما
يجهر به وهذا الحديث وان رواه الدارقطني وابن حبان و
صححاه الا ان الائمة الحنفية يحملون على تعليم الاصحاب وروي
عن ابي حنيفة رحمه الله انه لا يقوله الامام اصلا لانه الداعي ولان
قوله صلى الله عليه وسلم اذا قال الامام ولا الضالين فقولوا آمين
قسمة فيما في الشركة واليه ذهب مالك وعن الحسن ايضا مثله
لكن هذه الرواية عن ابي حنيفة رحمه الله غير مشهورة والمشهور عنه
انه اي الامام يقوله لان حديث تامين الامام مما اتفق عليه الشيخان
وصححه غيرهما ايضا الا انه لا يجهر به في الجهرية بل يخفيه مطلقا لانه
ذكر فلا يجهر به كساير الاذكار كما رواه اي روى الاخفاء عن الرسول
صلى الله عليه وسلم عبد الله بن مغفل بضم الميم وفتح الغين المعجمة
والفاء المشددة اسم مفعول من التفعيل وانس بن المالك لكن الزيلعي
قال لم اجده عن واحد منهما والمأموم يؤمن معه اي مع تامين
الامام بالاتفاق من الحنفية والشافعية وانما الخلاف في الجهر و
الاخفاء فعند الشافعية بالجهر في الجهرية وعند الحنفية بالاخفاء
في الجميع وقوله لقوله عليه الصلوة والسلام دليل للقدر المشترك
بين الفريقين من ان المأموم يؤمن مع الامام اذا قال الامام ولا
الضالين فقولوا آمين فقيل هذا الحديث انما يدل على تامين المأموم
فقط لما سبق من انه قسمة منافية للشركة فلا يوافق الدليل على الدعوى
التي معيته تامينهما واجيب بان تامين الامام قد علم مما سبق ومما
اتفق عليه الشيخان فيلزم مقارنة التامينين ولا يخفى ما فيه من
التكليف اقول لعل المخاطب بقوله عليه السلام قولوا آمين الامام
والمأموم جميعا والمعنى انتما المصلون اذا قال الامام من بينكم و
الا الضالين فقولوا جميعا امامكم ومأمومكم آمين ويؤيد هذا المعنى
قوله فان الملائكة تقول في ذلك الوقت آمين فمن وافق تامينه تامين
الملائكة بان صادفا وقتا واحدا غفر له ما تقدم من ذنبه فان التعليل

بان الموافقة تنبئ وتفضي الى مغفرة الذنب ترغيبا وحث ينبغي ان
الامام والماموم جميعا ولا يحرم الامام عن نيل هذه الفضيلة على انه
وقع في اكثر النسخ بعد قوله فان الملائكة يقولون آمين زيادة وهي وان
الامام يقول آمين وهو الموافق لما في التيسير ومعالم التنزيل فح يتم التوجيه
ويوافق الدليل الدعوى لانه جملة خالية اتي بها لافادة المعنية المطلوبة فلا
تغفل واعلم ان عادة المص قد جرت في هذا الكتاب ببيان فضائل
كل سورة ترغيبا على تلاوتها واكثر المفسرين اوردوها في اوايل السور
حثا على مطالعة تفسيرها والمص يؤخرها تبعا للكشاف نظرا الى
انها اوصاف محققها ان يتاخر عن موصوفاتها كذا نقل عن صاحب
الكشاف فقوله وعن ابي هريرة رضي الله عنه ان رسول الله صلى الله
عليه وسلم قال لابي بن كعب الا اخبرك بسورة لم تنزل في التورية و
الانجيل والقرآن مثلها قلت بلى يا رسول الله شروع في بيان فضيلة سورة
الفاتحة قال قدس سره هذا حديث صحيح وقول بعض المحدثين ان
من موضوع الاحاديث المروية عن ابي بن كعب في فضائل السور
اراد بها اكثرها قال الصفاني وضعها رجل من عباد اهل الشام فاعتذر
بان الناس لما اشتغلوا بالاسحاق وفقه ابي حنيفة رحمه الله وغير ذلك
ونبذوا القرآن وراء ظهورهم اردت ان ارغبهم فيه انتهى وقوله لم تنزل
قال قدس سره انث الفعل المسند الى المثل لاكتسابه التانيث مما اضيف
اليه او لانه اريد به سورة اخرى مماثلها في الفضيلة انتهى اقول اكتساب التانيث
من المضاف اليه نظايره في القرآن منها قوله تعالى ان الله تعالى لا يظلم
مثقال ذرة وان تك حسنة يضاعفها ومنها قوله يوم لا تنفع نفسا ايمانها
فمن قرا تنفع بالتاء صرح به المص في تفسيرهما مما قاله الرضي من ان المضاف
انما يكتسب التانيث من المضاف اليه اذا صلح حذف المضاف واسناد
الفعل الى المضاف اليه كما في قولك سقطت بعض اصابعه اذ يصح ان
يقال سقطت اصابعه بمعناه فهو شرط لوجوب الاكتساب لا لجوازه ولم
يذكر الزبور قيل اما لانه لم يكن ح متلوا كتلاوة الكتب الثلث واما لانه
تابع للتورية واما لانه يفهم بطريق دلالة النص لان مثلها اذا لم ينزل
فيها فبالاولى ان لا ينزل فيه لظهور كونها اشرف منه اعلم ان صاحب
الكشاف لم يصرح باسم الراوي حيث قال عن رسول الله صلى الله
عليه وسلم انه قال لابي الا اخبرك بسورة لم تنزل في التورية والانجيل
والقرآن مثلها قلت بلى يا رسول الله واورد عليه ان الذي يقتضيه سياق

الكلام

الكلام
ان يقال قال بلى يا رسول الله اي قال ابي ذلك في جوابه وقال العلامة
التفتازاني في جواب فيه حذف اي قال ابي قلت بلى مع ان الذي قاله
في الجواب هو لفظ بلى فقط دون مجموع قوله قلت بلى وهو ظاهر ثم اجاب
قدس سره بان التقدير وعن ابي انه قال قلت بلى فكانه لما ذكر انه روى
عنه عليه السلام كذا سال سائل ماذا روى عن ابي فاجاب بانه
روى عنه قال قلت بلى لكنه اقتصر في العبارة ولما كان تصحيح عبارة
الكشاف يحتاج الى تكليف تقدير كثير عدل المص عنها وصرح باسم
الراوي حيث قال وعن ابي هريرة الخ ليلا يرد عليه ما يرد على عبارة
الكشاف لان الظاهر ح ان ابا هريرة هو الذي اجاب بقوله بلى يا رسول
الله شوقا الى بيانه صلى الله عليه وسلم وان كان المخاطب ابيا
لعلمه بان المخاطب له عليه السلام في مثله غير متعين فيصير حاصل الكلام
انه روى عن ابي هريرة ان رسول الله عليه السلام لما قال لابي الا اخبرك
الخ بادرت الى الجواب وقلت بلى يا رسول الله وهذا كلام منتظم
لا يرد عليه شيء واكثر شارحي هذا الكتاب لم تفرقوا بين عبارتي الكشاف
والقاضي ولم ينبهوا العدول المص عن عبارة زعما منهم ان
مقصد المص ان ابا هريرة يروي ما وقع في مجلس النبي صلى الله وسلم
من المكالمة بينه وبين ابي فالسياق يقتضي ان يقول قال بدل قلت
اقول فعلى ما زعموا لا يكون لعدول المص عن عبارة الكشاف
فائدة بل زيادة نقص في ظهور الايراد عليه مما لا يندفع بما ذكره قدس
سره ايضا اذ رواية ابي هريرة ح يكون قاصرة عن افادة المقصود
وهو ظاهر والواقع في بعض النسخ القاضي لفظ قال بدل قلت
فكانه من تصرف الناسخين لدفع هذا الاشكال عنه والا فالشراح
كلهم نقلوا لفظ قلت واوردوا عليه ان الظاهر كان ان يقول
قال وقوله قال اي قال رسول الله صلى الله عليه وسلم في جواب
قايل بلى فاتحة الكتاب اي السورة التي لم تنزل مثلها في الكتب الثلثة
هي سورة فاتحة الكتاب وقوله انها السبع المثاني والقرآن العظيم
الذي اوتيته اشارة الى تفسير قوله تعالى ولقد آتيناك سبعا
من المثاني والقرآن العظيم فالقرآن العظيم في الحديث الشريف مرفوع
على انه معطوف على قوله السبع المثاني وقوله الذي اوتيته بضم التاء
صفة له فيلزم كون القرآن العظيم ايضا خبرا لان ومحمولا على الفاتحة وهذا
يستلزم ان يكون المراد بالقرآن العظيم في الآية ايضا الفاتحة كما في المص قال

في تفسير الآية ان اريد بالسبع المثاني في الآيات او السور فمن عطف
الكل على البعض او العام على الخاص وان اريد به الاسباع فمن عطف
احد الوصفين على الاخر انتهى اقول ففي هذا الحديث اشارة الى توجيه
اخر في الآية بان يراد بالقرآن العظيم ايضا الفاتحة بناء على ان الفاتحة
ام القرآن وجملة فكانه القران كله ويكون العطف ايضا من عطف احد
الوصفين على الاخر فايتاع جوامع الكلم هو الاولى قيل لما كان في هذا
العطف بيان شرف الفاتحة على اتم الوجه حيث جعلها المقصد الاصلي
وجعل القرآن تابعا لها اورد صلى الله عليه وسلم بدل السورة الفاتحة
هذا الكلام بيانا لشرف الفاتحة بانها متبوعة القرآن كما في الآية ولم
يلزم منه ان يكون القران محمولا عليها كما لا يخفى فتامل ثم ان لو كان القرآن
محمولا على الفاتحة لكان من اسمائها كالسبع المثاني ولم يصرح احد
بان القرآن من اسماء الفاتحة بل عد السبع المثاني من اسمائها دون
القرآن ادل دليل على ان القرآن ليس من اسمائها لانه لو كان من اسمائها
لعدوه منها عند عد السبع المثاني لكونها في آية واحدة انتهى كلامه اقول
لا نزاع في ان القران العظيم ليس من اسماء الفاتحة الا ان عطف
القران العظيم في الحديث الشريف بالوقع على السبع المثاني المحمول
على الفاتحة يستلزم استلزاما بينا كونه ان ايضا محمولا على الفاتحة
اذ المعطوف على المحمول كما لا يخفى وبيان شرف الفاتحة بجعلها
متبوعة للقران العظيم كما في الآية لا ينافي كون القرآن محمولا عليه لان
ذلك البيان يحصل بمجرد العطف المقيد المتبوعة المعطوف
عليه والتحقيق انه لا يلزم من ذلك كونه من اسمائها لان حمل الشيء على
الشيء لا يستلزم ان يكون اللفظ الدال على المحمول من اسماء الموضوع
والا لكان الحيوان والجسم والجوهر والضاحك والكاتب
والماشي وغير ذلك مما يحمل على الانسان من اسماء الانسان كما
ان الغضنفر والليث والقسورة من اسماء الاسد ولا يتفوه به
عاقل والسر فيه ان اسم الشيء ما وضع لذلك الشيء فاذا تعدد كما
في الالفاظ المترادفة يكون كل منها من اسماء ذلك الشيء ومجرد
الحمل لا يستلزم الوضع فقوله لو كان القرآن محمولا على الفاتحة لكان
من اسمائها كلمة هو قايلها ومن رايه منع قوي ثم ان قوله اورد صلى الله
عليه وسلم بدل سورة الفاتحة هذا الكلام مما لا يظهر له كثير معنى فتامل و
قوله وعن ابن عباس رواه مسلم لكن بلفظ اخر وقوله قال اي قال

ابن عباس

ابن عباس بينا اصله بين فاشبعت فتحة النون فتولدت منها الالف
فصار بينا وقد يزاد قبل الالف ميم فيقال بينما وانما كان يضاف
الى جملة اسمية بعدها بتقدير الظرف فقوله رسول الله صلى الله عليه وسلم
مبتدا خبره محذوف اي بين اوقات رسول الله عليه والسلام جالسا
او كائن بينا اذ اتاه ملك من الملائكة غير جبرئيل لان لفظ مسلم بينا جبرئيل
عند النبي صلى الله عليه والسلام اذ سمع نقيضا من فوقه راسه فقال
هذا باب من السماء فتح لم يفتح قط الا اليوم فنزل ملك فقال هذا ملك
نزل الى الارض لم ينزل قط الا اليوم فسلم فقال ابشر بنورين الحديث
والنقيض بالنون والقاف والياء الاخيرة والضاد المعجمة صوت كصوت
الباب اذا فتح ومعنى ابشر جذا بشارة وقوله بنورين اي بامرين باطنها
نور بلا لاء في قلب العارف وبنور فان العلم وما هو حكمة فهو في موطن
المثال والملكوت نور كما ان الجهل وما هو بدعة فهو ذلك الموطن ظلمة
ولذا يقول المنافقون والمنافقات للذين آمنوا انظرونا نقتبس من
نوركم وقوله اوتيتهما لم يؤتهما نبي قبلك يعني ان دينك النورين
مما خصك الله تعالى واصطفيك بهما من بين الانبياء والمرسلين احدهما
فاتحة الكتاب اي هذه السورة بتمامها والنور الآخر خواتم سورة البقرة
من قوله آمن الرسول الى اخر السورة وقيل سميا نورين لان جميع الحروف
النورانية على ما ذكروا موجودة فيهما وهي الحروف المقطعة التي
في اوايل السور النورانية وهي اربعة عشر حرفا بعد طرح المكررات وقوله
لن تقرا حرفا منهما اي من ذينك النورين والمخاطب وان كان هو
النبي صلى الله عليه وسلم بحسب الظاهر لكنه بحسب الحقيقة عام
لجميع الامة ومعنى قوله الا اعطيته الا اعطيت ثوابا لاجل قراءة ذلك
الحرف سوى الثواب الذي اعطيت لاجل قراءة كلماتها المؤلفة منها و
سوى ما اعطيت لاجل قراءة مجموع كل وحد منهما فلا يرد ان هذا
مشترك بين جميع القران فان جميعه بحيث لن تقرا حرفا منه الا اعطيت
ثواب ذلك الحرف لانا نقول نعم لكن في ضمن ثواب المجموع وقيل اي
اعطيت بقراءته من الثواب الجزيل ما لا يحصيه الا الله او لكن ندعو بحرف
منها في الدعاء نحو اهدنا واعف عنا واغفر لنا الا اجبت ورد بان
هذا تخصيص بلا حاجة وتقييم بلا طائل لان الغرض وجه اختصاصها
من بين جميع القرآن وهو لا تحصيل بما ذكر لاشتراك غيرهما فيه فالضمير
في اعطيته راجع الى حرفا فالمعنى الا اعطيت ذلك الحرف المقروء بتعرف به

في ملك الله كما تشاء اذ ليس الملك الا مظاهر الاسماء وتصرف
الحروف العاليات التي هي الملائكة المسماة بها فلو فرض تعلق التلاوة
بالحروف التي هي غير النورانية اعطى ملك الحروف ايضا فيكون
متصرفا بها في جميع الممالك خيرا وشرا وهذا المعنى هو المقصود انتهى
اقول اذ كان تعلق التلاوة بالحروف مطلقا موجبا لاعطاء ملك الحروف
المفضي الى التصرف بها كما اعترف به لم يكن لاختصاصها وجه من بين
جميع القرآن لاشتراك الكل فيه وكون جميع الحروف النورانية موجودة
فيها لا يصلح وجها للتخصيص لان السور الطوال يوجد فيها جميع الحروف
نورانية او غير نورانية فيتصرف بقراءتها في جميع الممالك خيرا وشرا كما
اعترف به ولا شك ان هذا اعلى من التصرف في مظاهر الحروف
النورانية خيرا لان كل ما هو شر فهو متضمن لخير كثير على ما تقرر في
محله وقوله وعن حذيفة بن اليماني اخرجه الثعلبي باسناد في رواية
قدح فاتهم الشيخ ولي الدين العراقي قال في سنده احمد بن عبد
الله ومأمون بن احمد الهروي وهما كذابان وهذا الحديث من وضع
احدهما فهو موضوع وبالجملة المروي عن حذيفة ان النبي صلى الله
عليه وسلم قال ان القوم اي قوما من الاقوام ليبعث الله عليهم
لشؤم معاصيهم الجالية لحلول غضب الله عليهم العذاب الذي
استحقوه حتما اي واجبا اوجبه على نفسه لاغضابهم اياه مقتضيا
اي تعلق به قضاء الله في الازل او قدر وسطر في اللوح فيقرأه
صبي من صبيانهم في الكتاب بضم الكاف وتشديد التاء جمع كاتب
وقد يطلق على المكتب ايضا وهو المراد ههنا كذا افاده قدس
سره ويوافقه ما في الصحاح الكتاب والمكتب واحد لكن خطأه
صاحب القاموس حيث قال الكتاب كرمان الكاتبون
والمكتب كمقعد موضع التعليم وقول الجوهري الكتاب والمكتب
واحد غلط والجمع كتاتيب وهم صغير مدور الراس يتعلم به
الصبي الرسم وجمع كاتب انتهى وهو على ما في القاموس اما اسم
جمع كرمان او جمع كاتب فقد تبع صاحب القاموس في هذه
التخطئة المبرد حيث خطأه اطلاقه على المكتب لكن قال قدس
سره ورد تخطئة المبرد بنقل الليث اياه فاما ان يكون حقيقة
بالاشتراك او مجازا لانه موضوع الكتاب بمعنى الكتبة جمع كاتب
وقوله الحمد لله رب العالمين منصوب المحل على انه مفعول بقرأ اي

فيقرأ

اي فيقرأ صبي من صبيانهم هذه السورة الكريمة في المكتب فيسمعه الله
سمع قبول واجابة عن ذلك الصبي المعصوم فيرفع الله تعالى
اي يؤخر عنهم بذلك اي بسبب ذلك المقرؤ فقوله العذاب
منصوب على انه مفعول يرفع اي يرفع ذلك العذاب المحتوم المقضي
عن ذلك ببركة قراءة ذلك الصبي هذه السورة في المكتب وقوله
اربعين سنة ظرف لرفع اي لا يدفع ذلك العذاب عنهم رأسا
بل يؤخره هذه المدة ثم يحل عليهم ليقضي الله امرا كان مفعولا ففيه
اشارة الى ان القضاء المحتوم لا يقبل التغير ولا التبدل اذ لا راد
لقضائه والتأخير الى يوم الوقت المعلوم لا ينافي ذلك بل يحققه
كما قال عز وجل ولئن اخرنا عنهم العذاب الى امة معدودة
ليقولن ما يحبسه الا يوم يأتيهم ليس مصروفا عنهم قيل فيه اشعار
بان القضاء المحتوم لقبل التغير فقد غير الكلم عن مواضعها وحرف
كثيرا من النصوص عن مواقعها ثم تما يتعلق بسورة الفاتحة فلله
الحمد في الاولى والاخرة يوم الاربعا الرابع عشر من ربيع الاول
المنخرط في سلك شهور سنة اربع وثلثين والف بقسطنطينية
المحمية حرست عن الآفات والبلية وتيلوه انشاء الله ما يتعلق
بسورة البقرة ولقد كنا كتبنا قبل هذا التاريخ بعشرين سنة على
سورة الفاتحة ما يتعلق بحل مواضعها المشكلة لكن الآن وقع تبديل
كثير وتغيير غير يسير والتعويل على الاخير والله على ما يشاء قدير
قوله سورة البقرة استكرهه بعضهم ان يقال سورة البقرة وقال
ينبغي ان يقال السورة التي يذكر فيها البقرة كما قال النبي عليه السلام
السورة التي يذكر فيها البقرة فسطاط القرآن فيعلموها ولما كان يرده
ما روي عنه عليه السلام من قراءة الآيتين من آخر سورة البقرة
في ليلة كفتاه اطلق المص عليها سورة البقرة وسيجيء تفصيل هذا
في آخر السورة انشاء الله فلغرابة قصة البقرة المذكورة فيها سميت
بها قبل التسمية بالاسماء مختصة بالسور لا توجد في الآيات واما آية
الكرسي فمجرد اضافة لا تسمية فيه انه كما اطلقت على هذه السورة سورة
البقرة لذكرها فيها كذلك اطلقت آية الكرسي عليها لذكره فيها الاطلاق
الاول تسمية والثاني مجرد اضافة فتأمل قوله مدنية لما روي في
البخاري عن عائشة رضي الله عنها ما نزلت سورة البقرة الا
وانا عنده صلى الله عليه وسلم ولم يدخل عليها الا في المدينة

واتفقوا على انها اول سورة نزلت بالمدينة الا آية نزلت يوم النحر في
حجة الوداع وهي قوله واتقوا يوما ترجعون فيه الى الله الآية ولا ينافي
هذا كون السورة مدنية لان الاصطلاح المستقر ان المدني ما نزل بعد الهجرة
وان نزل بغير المدينة فتلك الآية ايضا مدنية فلا حاجة الى الاستثناء قوله
وايها مائتان وسبع وثمانون هذا عند البصريين وست وثمانون عند الكوفيين
وخمس وثمانون عند الحجازيين واربع وثمانون عند الشاميين قوله الم مبتدأ
وساير الالفاظ التي تهجى بها اسماء قيل اي لفظ الم وساير الالفاظ فالمعطوف
عليه مقدر ولا يحسن العطف على المذكور لانه قرآن وخبره مذكور فلا يمكن
جعل اسماء خبرا عنه انما يمكن لو لم يكن الخبر مذكورا وفيه نظر اما اولا لكون خبر مذكورا
انما هو على بعض التاويلات وعلى بعض التوجيهات كما سيجيء تفصيله في كلام
المص واما ثانيا فلان كونه قرآنا وكون خبره مذكورا لو كان مانعا عن
جعل اسماء خبرا عنه لكان مانعا ايضا عن جعل مضافا اليه والاخبار
عن مضاف واما ثالثا فلانه لو تم ما ذكره لما صح العطف لانه لا يحسن
والظاهر انه لا حاجة الى تقدير المضاف وان العطف عليه باعتبار
الحكاية دون المحكي والمعنى هذه الالفاظ الثلثة التي تتلفظها و
ساير الالفاظ التي تهجى بها اسماء هذا والتهجي والتهجئ بمعنى و
هو على ما في القاموس تقطع الكلمة بحروفها اي تجزيتها بتعداد حروفها
بذكر اسامي حروف الكلمة من حيث انها حروفها واما التعداد بالاشارة
او الذكر اسماء العدد او بالتلفظ بانفسها فلا يسمى هجاء ولا تهجيا
فما في الاساس من ان التهجاء تعداد الحروف فالمراد تعداد هجائها
اسامي فالالفاظ التي تهجى بها عبارة عن الالفاظ التي يوقع بها
تقطيع الكلمة بحروفها اي تعداد حروفها بذكر اسامي لان اسامي
هي تلك الالفاظ فلا حاجة الى التجريد او تضمين معنى الاتيان و
شراح الكتابين افتقروا الى معترض ومجيب وطولوا الكلام ولم يحصلوا
المرام وكفاك ما ذكرنا تحقيقا للمقام ثم ان العرض من الاخبار
عن هذه الالفاظ بانها اسماء اي لا افعال ولا حروف دفع ما اوهم
كون مسمياتها حروفا انها ايضا قوله مسمياتها ولما كان الحكم على هذه
الالفاظ بانها اسماء يتضمن الحكم بانها موضوعة ولها مسميات ومعاني
اراد تعيين تلك المسميات والمعاني فقال مسمياتها الحروف التي
ركبت منها الكلم اي مسمى كل واحد منها حرف من الحروف المفردة
التي تركب الكلم منها تسمى حروف المباني ويقابلها حروف المعاني وهي

التي احد

بتغيير كما في بناء المجهول او زيادة كما في المستقبل فلا يرد ان اصول
ابنية الافعال اربعة ثلثة للمعروف وواحد للمجهول ثم ان القسمة العقلية
كانت تقتضي ان يكون اصول ابنية الافعال ستة عشر حاصلة من ضرب
الاحوال الاربعة للفاء من السكون والحركات الثلث في هذه الاربعة
للعين الا انه لما اختير فتح الفاء لتعذر سكونه وثقل ضمه وكسره وخفة
الفتحة سقط اثنى عشر قسما حاصلا من ضرب هذه الثلث في الاربعة
للعين فبقيت اربعة هي الاحتمالات الاربعة في العين بالقياس الى فتح
الفاء فلما التزموا حركة العين تحرزا عن التقاء الساكنين عند اتصال
الضمير المرفوع بالفعل لوجوب تسكين اللام ح هي باعتبار اربع حركات
متواليات فيما هو كالكلمة الواحدة سقط واحد من الاربعة
الباقية فبقيت ثلثة فعل بفتح العين وفعل بكسره وفعل بضمه نحو ضرب
وشرب وكرم قوله ورباعيتين عطف على قوله ثلث ثلاثيات او على
ما قبله اي ذكر رباعيتين وهما الم المص في سورتين وقوله وخماسيتين
عطف على رباعيتين اي وذكر ايضا خماسيتين وهما كهيعص وحم
عسق في سورتين ايضا قوله تثنيتها تعليل لذكر رباعيتين وخماسيتين
باعتبار العدد اي انما ذكر من كل من الرباعي والخماسي اثنين لا
انقص ولا ازيد لاجل التثنية على ان لكل منهما اي من الرباعي و
الخماسي اصلا اي مجرد كجعفر في الرباعي المجرد هو النمر الصغير و
سفرجل في الخماسي المجرد وثمرة معروفة ويلحقا بذلك الاصل وقوله
كقردد مثلا للملحق بالرباعي المجرد فان قردد وهو المكان الغليظ المرتفع
ملحق بجعفر بزيادة الدال ولهذا لم يدغم لان الملحق لا يدغم محافظة
على وزن الملحق به ويقال ايضا في جمعه قرادد وفي تصغيره قريدد مثل
جعافر وجعيفر وانما حكم بان دال قردد زيد للالحاق لانه لا معنى لزيادة
الاصم ورة على مثال جعفر وقوله وجنفل بتقديم الجيم على المهملة مثال
للملحق بالخماسي فان اصله جحفل كجحفر كجعفر ثم زيد النون في عينه الحاقا
له بسفرجل ومعناه الغليظ الشفة ومجحفل الدابة بمنزلة الشفة للانسان
ومعنى الالحاق في الاسم والفعل على ما ذكره ابن الحاجب وفصله
الرضي ان تزيد حرفا او حرفين على تركيب زيادة غير مطردة في
افادة معنى ليصير ذلك التركيب بتلك الزيادة كلمة اخرى في عدد
الحروف وحركاتها المعينة والكنات كل واحد في مثل مكانها في
الملحق بها في تصاريفها من الماضي والمضارع والامر والمصدر واسم

الفاعل والمفعول ان كان الملحق به فعلا رباعيا ومن التصغير والتكسير
ان كان الملحق به اسما رباعيا وفائدة الالحاق انه ربما يحتاج في تلك
الكلمة الى مثل ذلك التركيب في شعر او سجع ثم انه لا يلزم عدم تغير
المعنى بالالحاق فان معنى قرد يخالف لقرد فانه مكان مرتفع من الارض
ومن الظهر اعلاه ومن الشتاء شدته وحدته وجاء في الحديث
على قردوه اي وجهوه ولم يجئ القرد بهذه المعاني وقد لا يوجد لاصل
الملحق معنى في كلامهم نحو كوكب وزينب فانه لا معنى لتركيب كلب
وزنب وقد لا يكون جميع حروف الملحق به اصلية فان سودد ملحق بجعفر
مع ان النون فيه زائدة لعدم ثبوت فعلل بفتح اللام عند سيبويه هذا
ملخص ما ذكره الرضي وقد اطنب فيه على ما هو دابه واعلم ان المص
ايضا اطنب في بيان فكان ايراد اسماء الحروف في الفواتح وزاد على الكشاف
زيادات كثيرة كما لا يخفى على الناظر في الكتابين ولهذا قيل اورده المص
لو وقف ابن عطية عليها لقال في بعضها انها من ملح التفسير وليست من
متين العلم قوله وكلها فرقت على السور له تقدم باجمعها في اول القران
اشارة الى دفع سوال ينشاء مما سبق من قوله افتتحت السورة طائفة
ايقاظا الخ او من قوله ثانيا ليكون اول ما يقرع الاسماع وتقديره لو
كان الغرض من ذكر الفواتح على وجه ما ذكر لكان تفريقها على السور
خاليا عن الفائدة لان هذا الغرض حاصل بعدها باجمعها في اول
القران فتغير الاسلوب بايراد كلمة لعل وقطع الكلام عما قبله للتنبيه
على ان الغرض دفع سوال يرد على ما قبله لا للاشارة الى ان كون هذه
العلل مرادا لله تعالى من ذكر الفواتح على هذا الوجه غير مقطوع حتى
يرد عليه ان هذا مشترك بينها وبين العلل المذكورة التي تركت فيها
كلمة لعل واوردت على وجه يوهم القطع بكونها مرادا لله فيحتاج في دفعه
الى ان يقال تركها في العلل السابقة للاكتفاء بذكره ههنا لان الاشارة
المذكورة انما تتم لو كان مدار النكات كونها مرادة للمتكلم اذ لا يمكن القطع
بكون الشيء من العلل المذكورة مرادا له تعالى لكن مدار النكات وجودها
في الكلام وان لم يكن مرادة للمتكلم قوله لهذه الفائدة اشارة الى ما ذكر
من ان ذكر المفردات الثلث في ثلث سور للاشارة الى وجودها في
الاقسام الثلثة وذكر الثنائيات الاربع في تسع سور للاشعار بوقوعها
في اربعة مواضع وبانها تقع في الاقسام الثلثة على الثلثة اوجه من
الحركات وذكر الثلاثيات الثلث في ثلث عشرة سورة للتنبيه على ان

اصول

اصول الابنية المستعملة ثلثة عشر فان هذه المذكورات لا تحصل من عدها
باجمعها في اول القران بل لا بد من التفريق حتى يحصل هذه الاغراض
مثلا لو ذكر الثلاثيات الثلث في موضع واحد لم يحصل التنبيه على ان اصول
الابنية ثلثة عشر فالمشار اليه وان كان فوايد الاية بالنسبة الى مطلق
التفريق فايدة واحدة فلذا قال لهذه الفايدة اشارة الى ما يستفاد
من قوله ثم انه ذكرها مفردة الى قوله ولعلها الخ وهو قوله ايذانا بان
المتحدى به مركب من كلماتهم فيرد عليه ان هذا الايذان لا يتوقف على
تفريقها بل لو عدت باجمعها في اول القران لحصل هذا الغرض ايضا
كما لا يخفى لا يقال هذه النكات التي ذكرها صاحب الكشاف ههنا
وتبعه المص وزاد عليه زيادات كثيرة من اول الفصل من قوله
ذكر من المهموسة كذا ومن المجهورة كذا ومن النوع الفلاني
كذا الى ان انتهى الى قوله ولعلها فرقت لهذه الفايدة مصطلحات
استحدثها ارباب العربية حين دونوها فكيف يقصد حال نزول
القران المتقدم عليها لانا نقول المستحدث هو الاسامي والعبارات
لا المعاني المرادة بها وهي المقصود ههنا كذا افاده قدس سره قوله
مع ما فيه اي السبب في التفريق هي هذه الفائدة منضما اليها ما فيه
اي في التفريق من الفوايد اخر فالمص جعل اصل الفائدة في التفريق
ما اشار اليه بقوله لهذه الفائدة وجعل الفوايد الاخر منضما اليها
وتابعا لها وكلام الكشاف لما لم يكن مسبوقا بما يستفاد منه الفائدة
التي اشار اليها المص اقتصر على الفوايد الاخر ففي كلام المص زيادة
فايدة قوله من اعاد التحدي بيان لما فيه اي ما في التفريق امور ثلثة اعادة
التحدي وتكرير التنبيه على اعجازه وكونه من عند الله والمبالغة
في التكرير اما اعادة التحدي فلان اصل التحدي قد حصل بافتتاح
السورة الاولى من السور المفتتحة بها ففي افتتاح ساير السور بها يحصل
اعادة التحدي واما تكرير التنبيه فلان اصل التحدي يستلزم التنبيه
على اعجازه فاعادته يستلزم تكرير ذلك التنبيه واما المبالغة في تكرير
التنبيه فلانه كلما اعيد التحدي حصل التكرير فعند اعادة التحدي
مرارا يحصل تكرير التنبيه كرارا فحصلت المبالغة فيه ولعله علل صاحب
الكشاف تكرير التنبيه بكونه اوصل الى الغرض واقرله في الاسماع والقلوب
من ان يرد ذكره مرة والمص اكتفى عنه بقوله والمبالغة فيه لان المبالغة
في الشيء هي تقريره وتثبيته اشد تقرير واكمل تثبيت قوله والمعنى ان هذا التحدي

بمؤلف الخ اى المقصود من ذكر الحروف على نمط التعديد مضمون جملة
جملية اسمية بحذوف المبتداء والخبر بان يجعل تلك الحروف بتاويل
المؤلف منها خبر المبتداء بحذوف وهو المتحدى به او مبتداء الخبر
بحذوف وهو متحدى به فعلى الاول يكون المعنى المتحدى به
مؤلف من هذه الحروف وعلى الثانى المؤلف من هذه الحروف
متحدى به قيل مقصود المص من هذا الكلام ان تعداد هذه
الحروف فى الفواتح يتضمن هذه الدعوى وانها تحصل ما يستفاد
منه والظاهر ان مقصوده توجيه اعرابها كما يدل عليه قوله فيما بعد
وان ابقيتها على معانيها فان قدرت بالمؤلف من هذه الحروف
كان فى حيز الرفع بالابتداء او الخبر على مر ففيه رد على الكشاف
حيث خص كون هذه الحروف ذا محل من الاعراب بجعلها اسماء
للسور وجعلها فى ساير الوجوه مسرودة على نمط التعديد من غير
ان يكون لها محل من الاعراب فاشار المص الى ان ذكرها على
سبيل التعداد لا ينافى ان يجعل لها محل من الاعراب وتحقيقه ان
الغرض من تعداد هذه الاسماء هو التنبيه على ان هذا المتحدى به
مؤلف من جنس ما يؤلفون منه كلامهم فجعلها ذا محل من الاعراب
بالتاويل المذكور لا ينافى هذا الغرض بل يحققه ويقرره قوله وقيل
هى اسماء السور عطف على قوله ولما كانت مسمياتها الخ من حيث
فانه فى قوة ان هذه الالفاظ اسماء للحروف التى يتركب منها الكلام
فكانه قيل هذه الالفاظ الواقعة فى فواتح السور اسماء لحروف المبانى
صدرت تلك السور بها من حيث انها اسماء لتلك الحروف ايقاظا و
تنبيها الخ وقيل اسماء للسور اى صدرت بها لا لكونها اسماء للحروف بل
لكونها اسماء للسور فالتقابل بينهما فى جهة التصديق وانها اسماء للسور ايضا
اذ لا مجال لانكار كونها اسماء لحروف الهجاء ووجه التعريض ما اسلفناه
فارجعوا وراءكم فالتمسوا نورا وقيل وجهه ما اشار اليه بقوله وعليه
اطباق الاكثر لانه يدل على ان هذه التسمية خلاف المعقول فهو
ضعيف غاية الضعف لكن ذكره ههنا لانتسابه الى الاكثر وانت
خبير بان هذا القول يدل على كونه قويا غاية القوة لان التسمية من
الامور النقلية لا العقلية فاطباق الاكثر من المتكلمين ومعظم اهل
العربية كالخليل وسيبويه عليها يدل على انها ثبتت عندهم فان لم يدل
على قوتها فلا اقل من ان لا يدل على ضعفها وهذا القايل لم يرض رأسا

برأس

برأس فجعلها دليل الضعف وقيل وجه الضعف ان اسماء السور
توقيفية ولم ينقل هذه لا مرفوعا ولا موقوفا قيل ذكر ابن حيان فى
تفسيره انه قال انه قال زيد بن اسلم وقال الامام فى وجه ضعفه لو
كانت اسماء لها لاشتهرت بها ولم يشتهر بها بل خص بغيرها كسورة البقرة مثلا
قيل فيه نظر ظاهر اذ الاشتهار غير لازم لان كثيرا من المسميات مشتهر
ببعض الاسماء دون بعض وانت خبير بان تسمية تسع وعشرين سورة
باسماء لا يكون واحدة منها مشتهرة بذلك الاسم بعيد غاية البعد ثم يتجه
على ما ذكره الامام ان عدم الاشتهار انما يكون دليلا على العدم اذا
كان ذلك الشئ مما يتوفر الدواعى على نقله واشتهاره على ما تقرر فى
محله وتسمية السور باسماء معينة ليست كذلك لانها ليست من معظمات
الامور الدينية التى يتعلق بها اعتقاد او عمل قوله سميت بها اشارة الى وجه
تسمية السور بهذه الالفاظ دون غيرها مع تساويها فيما يقصد بالاعلام
من الدلالة على المسمى قوله اشعارا بانها اى السور المفتتحة بهذه الالفاظ
كلمات معروفة التركيب اى معلومة كونها مركبة ومنظومة مما ينظمون منه
كلامهم فهو وحى منه تعالى واعلم ان عبارة الكشاف ههنا كان المعنى فى ذلك
ان فى تسمية السور بها الاشعار بان القرآن ليس الا كلمات عربية معروف
التركيب من سميات هذه الالفاظ والمص عدل عنها فى ثلثة مواضع
حيث لم يقيد الكلمات بكونها عربية ولم يذكر ون التركيب من
سمياتها وجزم فيما ذكره صاحب الكشاف بطريق الظن فوجه
الاول انه لا اشعار فى هذه التسمية بكونها عربية لان التورية والانجيل
والزبور بل جميع الالسن واللغات مركبة من سميات هذه الالفاظ
فلا اشعار فيها على خصوصية كونها عربية ووجه الثانى ان العلم بالتركيب
على الوجه الجزئى التفصيلى كما يفيده قوله معروفة حيث لم يقل معلومة
يستلزم العلم بما منه التركيب فلا حاجة الى ما ذكره ايضا واما وجه
الثالث فلان ما لاحظ صاحب الكشاف فى وجه الاشعار بما ذكر على ما
بينه قدس سره هو ان الاولى فى الاعلام المنقولة ان يراعى مناسبة
بين معانيها الاصلية والعلمية عند التسمية وربما تلاحظ تلك المناسبة
حال الاطلاق بمقتضى المقام ولما كانت تلك الاسماء موضوعة فى الاصل
باسماء الحروف فالظاهر ان تسمية السور بها لاجل تركيبها منها ولوحظ
هذا المعنى عند الاطلاق عليها لاقتضاء مقام التحدى اياه ولما لم يكن
رعاية المناسبة فى الاعلام واجبة اتى بكلمة كان المفيدة للظن ولم يجزم

انتهى خلاصة كلامه قدس سره واما المص فقد لاحظ فيه ان الاعلام
المنقولة حال استعمالها فى المعنى العلمى تدل على معانيها الاصلية لكنها
ليست بمرادة اذ ابن الدلالة من الايراده فعبد الله علما يدل على
العبودية والالوهية وعلى النسبة بينهما لكن لا يراد الا الشخص
المعين حرفوا فهذه الاسماء لا تنفك عن الدلالة على معانيها الاصلية
التى هى حروف المبانى سواء ذكرت باعتبار التعداد او باعتبار
التعداد او باعتبار انها اسماء السور فيحقق الاشعار المذكور باعتبار
الدلالة اللازمة لذكرها ولما كان هذا امرا مقطوعا جزم المص قوله
لم يتساقط مقدمتهم مثلثة الدال المهملة ولكن الضم اشهر معناها القدرة
قوله دون معارضتها اى عند معارضتها او فى ادنى مكان منها
وقبل الوصول اليها قوله واستدل عليه اى على كونها اسماء للسور
بانها اى هذه الالفاظ ولو لم تكن مفهمة الظاهر انها على صيغة اسم
الفاعل اى دالة قيل هى بصيغة اسم المفهوم من الافهام اى انزلها
على صيغة المفعول من الفهم اشعارا بانه لا دخل للرأى فى معرفتها
وانما يستفاد من الافهام وانت خبير بان الالفاظ ليست مفهمة
ولا مفهومة بل مفهم بها فلا بد من ارتكاب تكلف بحذف والايصال
وفيما ذكرنا عنه سذاجة وانما قدم هذا الشق مع كونه عديما على
الشق الاخير الوجودى لتصل به قوله لا يقال لم لا يجوز الخ لان المقصود منه
منه تزييف هذا الاستدلال باختيار الشق الاخير ثم ان هذا الترديد
بين ان لا يكون مفهمة لاحد اصلا وبوجه من الوجوه وبين ان يكون
مفهمة فى الجملة وبوجه من الوجوه والا لم يستقيم الحصر لجواز الواسطة
بان لا يكون مفهمة بالقياس الى العامة ويكون مفهمة بالقياس اليه
عليه السلام فان قلت لم اورد المص هذا الاستدلال بصيغة التمريض
مع انه اجاب عن النوع الواردة عليه بقوله لا يقال الخ قلت لاما اختياره
المص من انها اسماء موضوعة لحروف التهجاء ذكرت للايقاظ والتنبيه وغير
ذلك يتضمن الجواب عن هذا الدليل لان مرجعه انها مفهمة
وان المراد بها ما وضعت له فى لغة العرب ذكرت لتلك الفوائد
قوله كان الخطاب بها الخ رتب على مقدم الشرطية الاولى ثلثة توالى
اخذها لزوم كون المخاطبة بها على تقدير كونها غير مفهمة كالمخاطبة
بالمهمل اى بلفظ لا معنى له وكالتكلم بالزنجى اى باللسان الزنجى مع
المخاطب العربى قيل تخصيص الزنجى اشارة الى صعوبة بالنسبة الى العرب
من غيره كما يشاهد فى الحبشيين ان العرب يفهمون التركى والفارسى

والهندى وغيرها ويستعملون كلاما منها دون الزنجى فانها لا
تعرفها الا من مارس بيع السود ان وشراءهم انتهى وانما قال
كالخطاب بالمهمل مع انه لو لم يكن مفهمة كان الخطاب بها خطابا
بالمهمل لجواز ان يكون موضوعة غير مستعملة فلعدم استعمالها
او لعدم العلم بوضعها لا يكون مفهمة اى دالة بالفعل وقيل انما
قال كذلك لان المراد افهام تعلق به حكم والا فمطلق دلالة على
حروف الهجاء يوجب الافهام انتهى وانت خبير بانه لا يناسب الترديد
الآتى فى القسم الاخير فانه حكم يتعلق بكونها اسماء السور ولا يتعلق
بكونها اسماء الحروف مع انهم حرفوا ان ما يتعلق به الحكم هو المحكمات
وهذه من المتشابهات ثم ان وجه بطلان هذا الثانى ان الغرض
من اكلام الملك العلام هو الافهام واما منع هذه الملازمة
مستند لجواز ان يكون مفهمة لمن اوحيت اليه وان لم يكن مفهمة
على سبيل العموم فلا يلزم ان يكون المخاطبة بها كالمخاطبة الخ فقد
عرفت جوابه مما ذكرنا من المعنى الترديد وكونه حاصرا فلا تغفل
قوله ولم يكن القرآن باسره الخ عطف على قوله كان الخطاب الخ فهو
تال ثان اى لو لم يكن مفهمة لزم ان لا يكون القرآن باسره وبجميع اجزائه
بيانا وهدى والتالى بط اما الملازمة فلان البيان كلام معرف عما
فى الضمير فاذا لم يكن مفهمة لم يكن معربة والهدى فرع الدلالة واما
بطلان التالى فلقوله تعالى هذا بيان للناس وهدى وموعظة
فان قلت لا يلزم من هذا كون القرآن باسره بيانا وهدى كيف و
فيه المجمل والمتشابه قلت سيجئ فى كلام المص فى تفسير هدى ان ما فيه
من المجمل والمتشابه لا يقدح فى كونه هدى لما لم ينفك عن بيان يعين
المراد منه سيجئ تحقيقه قوله ولما امكن التحدى به هذا هو ثالثة
التوالى ووجه اللزوم ان التحدى وان لم يجب ان يكون بكل
جزء من اجزاء القرآن بل بكلام تام الا ان عدم كونها مفهمة نقيضة يدل
على انها ليست من عند الله فيرد ذلك من اول الامر من غير معارضة
قوله وان كانت مفهمة عطف على الشرطية الاولى اعنى قوله لو لم يكن
مفهمة ورتب على مقدم هذه الشرطية احد الامرين اشار الى اولهما
بقوله فاما ان يراد بها السور التى هى مستهلها اى مفتتحها على انها القابها
متعلق بقوله يراد بها اذ ارادة السور منها مبنية على انها القابها اى اسماؤها
اذ اللقب هو العلم المشعر بالمدح او الذم وللاشعار ههنا به ولا معنى لتعلقه

بقوله مستدلها على ما وهم واشارة الى الاخر بقوله او غير ذلك اى
او يراد بها غير السور فهو معطوف على قوله السور ثم ادعى بطلانه بقوله
والثانى باطل لتعين الامر الاول لانه المدعى الذى استدل عليه ثم
استدل على البطلان بقوله لانه اما ان يكون المراد بها على تقدير ان
يراد بها غير السور ما وضعت هذه الالفاظ له فى لغة العرب وظاهر انه
ليس كذلك اقول هذه المقدمة هى موضع الخلل من هذا الاستدلال اذ
ظاهر انه كذلك لان ارادة حروف التهجا من هذه الاسماء ارادة لما وضعت
هى له فى اللغة الوضعية ويترتب عليها فوايد ولذا اختاره المص واكتفى عن
الجواب كما بينا قوله او غيره معطوف على قوله ما وضعت له الخ اى او يكون
المراد غير ما وضعت له فى لغة العرب وهو اى كون المراد غير ما وضعت له
فى لغة العرب باطل لان القران نزل على لغتهم اى لغة العرب لقوله تعالى
بلسان عربى مبين والمشهور فى الاستدلال على عربية القران قوله تعالى
انا انزلناه قرانا عربيا والمص عدل عنه لاحتمال ان يكون الضمير فى
انزلناه راجعا الى السورة بتاويل على ما جوزوه ثم ان المص اشار
فيما سياتى الى ضعف هذه المقدمة ايضا حيث قال ما حاصله ان
الدلالة وان لم تكن عربية تلحق الالفاظ الغير العربية بالمعربات كا
كالمشكات والسجيل والقسطاس فان فيه اشارة الى انه لم يشترط
فى القران العربى ان يكون كل كلمة منها عربية بل المعتبر هو الاسم الاغلب
وبعضهم ذهب الى ان المعنى انه عربى الاسلوب قوله لا يقال لم لا يجوز
ان تكون فريدة للتنبيه الخ رد لما يمكن ان يجاب به عن هذا الاستدلال
بمنع بعض مقدماته مع المستند فان اريد بكونها مفهمة كونها دالة دلالة
وضعية فالمنع المستند بقوله لم لا يجوز الخ يتعلق بالملازمة الاولى اى لا نسلم
انها لو لم تكن مفهمة اى دالة بالوضع كان الخطاب بها كالخطاب بالمهمل لم
لا يجوز ان يدل لا بالوضع على التنبيه الخ وان اريد بها ما يكون دالة مطلقا
فذلك المنع متعلق بدليل البطلان الذى ادعاه بقوله وهو باطل اى لا نسلم
ان عربية القران تنافى كون المراد بها غير ما وضعت له فى لغة العرب و
لا يلزم منه الحمل على ما ليس فى لغتهم لان ما ليس فى لغتهم ما لا يستعمل عندهم
ولا يوافق استعمال لغتهم وذكر هذه الحروف فى الفواتح اذا استانفوا
كلاما ان ياتوا بشئ غير الكلام الذى يريدون استيناقه ليكون ايقاظا
للمخاطب لما يلقى اليه من الكلام مثل يا دا الا وامّا ويدل على قطع الكلام الاول
واستيناف الكلام الجديد فجاز ان يكون هذه الاسماء ايضا كذلك فكل

من

من التنبيه والدلالة على الانقطاع وجه مستقل ويدل عليه ما قال
الامام ان قول ابن زيد وقطرب ان الكفار لما قالوا لا تسمعوا لهذا
القران والغوا فيه اراد الله تعالى ان يرد عليهم ما لا يعرفونه ليكون ذلك
سببا لاسكاتهم واسماعهم ما يرد عليهم من القران فانزل الله تعالى هذه
الاحرف فكانوا اذا سمعوها قالوا كالمتعجبين استمعوا الى ما يجئ به محمد
فاذا اصغوا لحجة عليهم القران فكان سببا لاسكاتهم وطريقا لانتفاعهم انتهى
واما الدلالة على الانقطاع والاستيناف فقد اسنده الامام الى محمد بن
يحيى بن ثعلب فقوله والدلالة على انقطاع كلام وجه ثان لا تفسير للتنبيه
والجار متعلق بها لا به وقوله واستيناف اخر معطوف على معنى الجمع اى
للدلالة على مجموع الامرين على الانقطاع بالنظر الى ما قبله وعلى الاستيناف
بالنظر الى ما بعده قوله كما قال قطرب هو من افاضل تلامذ سيبويه اسمه
محمد لقب بقطرب وهو دويبة صغيرة لا يستريح فى النهار من السعى وكان
يتكرر الى سيبويه فكلما فتح بابه وجده بالباب فقال ما انت الا قطرب ليل
قوله او اشارة بالنصب عطف على مزيدة وفى بعض النسخ بالواو اى
لم يجوز ان يكون هذه الحروف اشارة الى كلمات هى اى هذه الحروف
منها اى من تلك الكلمات على معنى انها بعاضها او ماخوذة عنها
قوله اقتصرت عليها اى جعل من اقتصر عليه اى لم يجاوزه فهو على صيغة
المعلوم والمعنى لم يجاوز تلك الكلمات عن هذه الحروف بمعنى انه لم
يذكر من حروفها الا هذه دون غيرها وان جعل من اقتصر عليه اى جعل
مقصورا عليه غير متجاوز ايا فهو على صيغة المجهول مسند الى الضمير الراجع
الى الكلمات اى اشارة الى كلمات اقتصرت تلك الكلمات عليها اى على
اى على هذه الحروف فالتاء فى موقعها وليس بمسند الى الظرف حتى
يرد ان التاء سهو والواجب اقتصر عليها قوله اقتصار الشاعر منصوب بنزع
الخافض على انه مفعول مطلق لقوله اقتصرت اى مثل اقتصار الشاعر
فى قوله قلت لها قفى امرقالت قاف اى وقفت او اقف فاقتصر على
القاف وفى بعض النسخ ق بصورة المسمى لكن القراءة بالاسم انا نسنا
كما فى قوله تعالى ق والقران المجيد واعلم ان هذا صدر بيت وآخره
لا تحسبن انا نسينا الايجاف وهذا ايضا من مقول قلت والايجاف
الاسراع فى السير وفى رواية قلنا لها قفى فقالت قاف فعلى هذه الرواية
يسلم المص المصراع الاول عما فيه من الزحاف قوله كما روى عن ابن عباس
فيما اخرجه ابن جرير وابن ابى حاتم انه قال الالف من الم الاء الله واللام لطيف

والميم ملكه واقتصر على الالف من الالاء وعلى اللام من اللطف وعلى
الميم من الملك فعلى تقدير ان يكون لها محل من الاعراب على ما هو مختار
المص يكون المعنى القرآن او السورة فيه الآء الله تعالى واللطف وملكه اى
ان الملك له او اذكروا ذلك او اقسم بها او الآؤه وملكه ولطفه
واسعة او القرآن مشتمل عليها بمعنى انها مذكورة فيها قوله وعنه اى وعن
ابن عباس ان الروحمن بمجموعها الرحمن اى يحصل من جمعها اسم
الرحمن لكن المراد حصوله بحسب الكتابة واما بحسب التلفظ فلا لام
فى اسم الرحمن بحسبه وايضا لا بد من الف بعد الميم قوله وعنه ان
الم معناه انا الله اعلم فاقتصر من انا على الالف ومن الله على اللام
ومن اعلم على الميم قوله ونحو ذلك فى ساير الفواتح كما فسر الربا بانا الله ارى
والمربا بانا الله اعلم وارى والمص بانا الله الصمد قوله وعنه ان الالف فى
الم من الله واللام من جبرئيل والميم من محمد الخ قيل هذا لم يظهر نقله
عن احد من السلف وفيه ان بعض المفسرين نقله من رؤية الفحاك
قوله او الى مدد اقوام واجال عطف على قوله الى كلمات اى او اشارة
الى مدد اقوام واجالهم والمدد جمع المدة وهى عبارة عن مجموع
زمان بقاء الشئ والاجل يطلق على آخر المدة وعلى جميعها فعلى
الثانى يكون عطفه على المدد عطفا تفسيريا قوله بحساب الجمل
بالجيم المضمومة والميم المشددة ويخفف هو تعداد الحروف الابجدية
ولكل حرف عدد معلوم فمن الف الى الطاء للآحاد ومن الياء الى ص
للعشرات ومن ق الى الظاء للمآت والغين للالف ويسمى هذا بالجمل
الكبير واما الجمل الصغير فهو ان تسقط من عدد كل حرف اثنى عشر فما
بقى بعد الاسقاط فهو عدد ذلك الحرف فاول حرف يمكن اسقاطه من
عدده هو حرف الكاف واذا اسقطنا من عدد الكاف اثنى عشر
يبقى ثمانية فهى عدد حرف الكاف فى هذا الحساب فاللام للستة والميم
للاربعة والنون للاثنين والسين ساقط وعلى هذا القياس وبعضهم
يسقط تسعة تسعة فما بقى بعد اسقاط التسعة يكون عدد ذلك
الحرف فاول حرف يمكن اسقاط التسعة من عدده هو الباء فالباقى
يكون واحدا فهو حرفه وعلى هذا القياس واكثر ما يستعمل المغاربة
هو الجمل الكبير ومشايخ المغاربة يعتنون بشان الجمل الصغير وحكى ابن
خلكان فى وفياته ان السلطان صلاح الدين لما فتح حلب انشد القاضى
محى الدين قصيدة من جملتها هذا البيت وفتحك القلعة الشهباء فى

صفر

فى صفر مشعر بفتوح القدس فى رجب فكان كما قال فقيل لمحى الدين من اين
لك هذا فقال اخذته من تفسير ابن برجان فى تفسير قوله الم غلبت
الروم فى ادنى الارض وهم من بعد غلبهم سيغلبون ولم ازل ابطلب
تفسير ابن برجان حتى وجدته ذكر له حسابا طويلا وطريقا فى استخراجه
انتهى وقد اوردنا كيفية استخراج فتح بقدس من هذه الآية فيما لقيناه
تفسيرا على سورة يس فليطالع ثم قوله كما قال ابو العالية متمسكا بما روى
انه عليه السلام الخ رواه البخارى فى تاريخه بسند ضعيف وابن
جرير من طريق ابن اسحاق عن الكلبى عن ابى صالح عن ابن عباس
انه مر ابو ياسر بن اخطب برسول الله صلى الله عليه وسلم وهو يتلو
فاتحة سورة البقرة الم ذلك الكتاب فاتا اخاه حيى بن اخطب فى
فى رجال من اليهود فقال اتعلمون والله لقد سمعت محمدا يتلو فيما
انزل عليه الم ذلك الكتاب فقال انت سمعته قال نعم فمشى حيى فى
اولئك النفر الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالوا يا محمد الم
تذكر انك تتلو فيما انزل عليك الم ذلك الكتاب قال بلى قالوا اجاءك
بهذا جبرئيل من عند الله قال نعم قالوا لقد بعث قبلك انبياء ما نعلم نبى
نبى منهم ما مدة ملكه وما اجل امته غيرك فقال حيى ابن اخطب واقبل
على من كان معه الالف واحد واللام ثلثون والميم اربعون فهذه احدى
وسبعون سنة افتدخلون فى دين من مدة ملكه داخل امته احدى وسبعون
سنة ثم اقبل على رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال يا محمد هل مع هذا غيره
قال نعم ما ذاك قال المص فقال حيى هذا اطول واكثر من الاول هذا
مائة واحدى وستون سنة فهل غير هذا قال نعم الر فقال حيى هذا
اكثر من الاول والثانية ونحن نشهد انك ان كنت صادقا ما ملكت
امتك الا مائتى واحد وثلثين سنة فهل غير هذا قال نعم الم قال
حيى فنحن نشهد انا من الذين لا يؤمنون ولا ندرى بايى اقوالك ناخذ
فقال ابو ياسر اما انا فاشهد على ابنائنا قد اخرجوا عن ملك
هذه الامة ولم يبق انما كم يكون فان كان محمد صادقا فيما يقول
اراه يجمع له هذا كله فقام اليهود فقالوا اشتبه علينا امرك فلا ندرى
ابالقليل ناخذ ام بالكثير انتهى ما روى فما ذكره المص مختصر هذه
الرواية مع زيادة قوله فتبسم رسول الله عليه وسلم الخ فقوله
فحسبوه بفتح السين من الحساب بمعنى العد لا بكسر السين من
الحسبان وقوله فقالوا هلطت الخ اى قالوا ذلك بعد ما قال حيى

فنحن نشهد الى قوله فقام اليهود قوله فان تلاوته اياها بيان لوجه
التمسك بما روى اى فان تلاوة الرسول صلى الله وسلم هذه بهذه
الالفاظ بهذا الترتيب حيث ذكر الاقل اولا فالاقل فالكثير وقوله
عليهم اى على اليهود متعلق بالتلاوة وقوله وتقريرهم من اضافة المصدر
الى المفعول اى تقرير عليه السلام اليهود على استنباطهم المدد من
هذه الالفاظ وقوله دليل خبر ان على ذلك اى على ان اشارة
الى المدد والآجال بحساب الجمل وجه دلالة انه لو لا ذلك لما قررهم
بل نهاهم عنه قوله وهذه الدلالة اشارة الى جواب معارضة يمكن ان يرد
ههنا بان ما ذكر من التقرير وان كان دليلا على ذلك لكن كون هذه
الدلالة غير عربية دليل على خلاف ذلك لان القرآن نزل على لغتهم
وتقرير الجواب قوله ان هذه الدلالة لا يجدي وان لم تكن عربية
اى مستندة الى الوضع العربي بل الى الحساب الجملي لكنها لاشتهارها
فيما بين الناس حتى العرب اى حتى بين العرب فكلمة حتى متعلقة
بقوله لاشتهارها وهو متعلق بما بعده اعني بقوله تلحقها وهو خبر قوله
وهذه الدلالة فالمستتر راجع الى الدلالة والبارز الى الالفاظ اى هذه
الدلالة تلحق هذه الالفاظ لاشتهارها بين العرب ايضا بالمعربات بالالفاظ
التي يستعملها العرب مع عدم كونها عربية وكذا يؤيد ما سبق من ان المعتبر
في العربية كون اللفظ مستعملا عند العرب لا الوضع العربي كالمشكوة فانها
لغة حبشية وضعت في لغتهم للكوة الغير النافذة التي يوضع فيها
المصباح وكذا السجيل فارسي معرب اصله سنك كل اى الحجر
المتكون من الطين وكذا القسطاس بمعنى الميزان رومي معرب
وقع كل منها في القرآن قوله او دلالة بالنصب عطف على اشارة
لغة او على مزيدة لسبقه كما تقرر في محله اى لا يقال لم لا يجوز
ان يكون هذه الالفاظ دالة او مذكورة للدلالة على الحروف المسوطة
اى على مسمياتها التي هي حروف مفردة حال كون تلك الحروف
مسمياتها وقوله لشرفها بيان لوجه الاقسام بها وقوله من حيث
انها بسائط اسماء الله تعالى ومادة خطابه اى كلامه بيان لوجه
شرفها وهذا هو مذهب الاخفش حيث قال ان الله تعالى اقسم
بهذه الحروف لشرفها وفضلها لانها مباني كتب المنزلة على الالسنة
المختلفة ومباني اسمائه الحسنى وصفاته العلى واصول كلام الامم بها
يتعادفون ويذكرون الله ويوحدونه ثم اقتصر على ذكر البعض وان كان

لا يذكرون الفتى الى حرفا

المراد هو

المراد هو الكل بناء على ما هو المتعارف كما تقول قرأت الحمد وتريد السورة
كلها فكأنه تعالى اقسم بهذه الحروف انها هذا الكتاب هو المؤلف من
هذه الحروف الشريفة قوله هذا اى هذا هذا الذي ذكر من نفي الاحتمالات
او مضى هذا المذكور قوله وان القول بانها اسماء السور الخ بكسر الهمزة معطوف
على قوله لم لا يجوز واشارة الى ابطال المدلول بطريق المعارضة بعد
ابطال دليله بمنع مقدمة اى لا يقال ايضا في ابطال المدلول ان
القول بانها اسماء السور يكون من محذورات الاول انه يخرجها الى ما ليس
في لغة العرب لان التسمية بثلثة اسماء مثل الم والر فصاعدا اربعة
كانت مثل الم والمص او خمسة مثل كهيعص حم عسق مستنكر عندهم
اى جائز جوازا على استنكار من البلغاء فهو في القرآن في حكم غير
الجائز والثاني انه يؤدي الى امر باطل هو اتحاد الاسم والمسمى
هذا مبني على توهم ان كل واحد من الاجزاء متحد مع جميع الاجزاء
المتحد بالذات مع الكل المغاير له من حيث الاجمال والتفصيل الذي
مرجعه الى المغايرة في اللحاظ لا في الملحوظ على ما صرحوا به فهذه سفسطة
سيفيد المص الى دفعها في الجواب وقيل لزوم الاتحاد باعتبار كون
الاسم جزءا خارجيا في حد عن الكل غير متمايز عنه في الوجود مثلا اذا
قلت سورة البقرة الم ذلك الكتاب الى اخر السورة واسم هذه السورة
الم اتجه ان يقال الاسم متحد مع المسمى بالمعنى المذكور اى بمعنى عدم
الامتياز في الوجود اقول لا يتصور ان يكون الشيء جزءا خارجيا ويكون
غير متمايز عن الكل في الوجود لان جزء الخارجي ما يتمايز عن الكل في الوجود
وعدم الامتياز عن الكل في الوجود من خواص الاجزاء العقلية على
ما تقرر في محله وقيل يجوز ان يوهم الاتحاد مبنيا على انه من الاسماء التي
يشارك فيها الجزء والكل كاسم الماء فانه يطلق على الكل وعلى كل
قطرة منه او مبنيا على اصطلاح المتكلمين من ان الجزء لا يطلق عليه الغير
واشار الى المحذور الثالث بقوله وستدعي تأخر الجزء عن الكل وتوجيهه
على ما هو ظاهر العبارة ان القول بانها اسماء السور يستدعي تأخر الجزء
وهو باطل اما الاستدعاء فلقوله من حيث ان الاسم يتأخر عن المسمى
بالرتبة واما بطلان اللازم فظاهر لوجوب تقدم الجزء على الكل ضرورة
لكن لا يلايم هذا التوجيه ما سيذكر في الجواب من انه مقدم من
حيث ذاته ومؤخر باعتبار كونه اسما فلا دور فان هذا الجواب يدل
على ان المحذور هو لزوم الدور يرد عليه ايضا ان تقدم الجزء على

الكلى ذاتى وتاخر الاسم عن المسمى رتبى على ما صرح به وبطلان كون المتقدم
بالذات متاخرا بالرتبة غير بين ولا مبين وقيل فى توجيهه يعنى ان الجزء
متقدم والاسم متاخر فجزء الشئ لا يكون اسم لان التنافى بين اللوازم يستلزم
التنافى بين الملزومات وقيل الجزء مقدم على الكل بالرتبة وكل من القولين
مع عدم ملائمة للجواب الآتى خلاف ظاهر العبارة وانما قيل الجزء من حيث
انه جزء مقدم على الكل فيلزم الدور لان الاسم الذى هو الجزء لكونه موضوعا
للمسمى الذى هو الكل هو يتوقف عليه والكل من حيث انه كل موقوف على
الجزء فيلزم توقف الشئ على نفسه فانه وان كان ملائما للجواب الآتى الا انه
يرد عليه ان تقييد المصنف التاخر بكونه بالرتبة مغنى عن تقاير جهة
الجهة التوقف ولا بد فى الدور من اتحادها وايضا كون اللفظ
موضوعا لمعنى لا يقتضى توقف الموضوع له وتاخره عنه كما فى يحيى
وعيسى حيث قال تعالى وتقدس انا نبشرك بغلام اسمه يحيى لم نجعل له
من قبل سميا وقال عز من قال اذ قالت الملائكة يا مريم ان الله يبشرك
بكلمة منه اسمه المسيح عيسى ابن مريم فالصواب ان يقال الفواتح داخلة فى
السور وجزء منها وجزء الشئ مقدم على الشئ رتبة لتوقف الكل عليه المصحح
ان يقال تحقق الجزء يحقق الكل وهذا هو المراد بالتقدم بالرتبة ههنا
دون الترتب الحسى او العقلى من غير ان يتوقف المتاخر على المتقدم
واسم الشئ متاخر عنه رتبة لانه همه وعلامته له وتابع اياه فيتوقف عليه
فى الوجود العينى او العلمى فيؤدى جعل الجزء اسما الى توقفه على ما
يتوقف عليه وهو الدور قوله لانا نقول الخ جواب لما نفاه بقوله
لا يقال وعلة لذلك النفى ولما اورد المنع المذكور اسانيد متعددة
شرع فى ابطالها على الترتب المذكور بناء على ان الظاهر انها مساوية
والا افاد ابطالها فقال هذه الالفاظ المذكورة فى الفواتح لم يعهد
فى كلامهم مزيدة للتنبيه اى لغرض الدلالة على تنبيه المخاطب وايقاظه وانما
عهد لذلك الغرض زيادة الالفاظ مخصوصة مثل يا واخواتها فجعلها مزيدة
لغرض التنبيه باطل لكونه خروجا عن قانون كلام العرب وما قيل ان القرآن
لما كان ممتازا عن كل كلام ناسب فيه التنبيه بالالفاظ لم يعهد ليكون
ابلغ فى الايقاظ فيرد عليه ان استعمال الالفاظ غير معهودة مما يخل
بكمال بلاغته قيل لقايل ان يقول لم يعهد ايضا تسمية شئ بتلك الاسماء
اقول القفال وقد سمت العرب بهذه الحروف اشياء فسموا بالم والد اسم علم
حارث بن لام الطائى وبصاد النحاس وبعين البقر وبعين السحاب اسم علم

وبقاف الجبل وبنون الحوت وغير ذلك قوله والدلالة على الانقطاع
على الانقطاع ابطال للسند الثانى لما عرفت من ان كلا من التنبيه
والدلالة وجه مستقل فهى بالرفع مبتداء وقوله والاستيناف بالجر
معطوف على الانقطاع وقوله ذكرها خبر المبتداء والضمير البارز لهذه
الالفاظ وقوله وغيرها بالنصب عطف عليه وقوله من حيث انها فواتح
السور بيان لوجه اللزوم والخبية لبيان الاطلاق لا للتقييد ولا للتعليل يعنى
ان الدلالة على انقطاع الكلام السابق واستيناف اللاحق لازم
للفواتح لذاتها كزوجية الاربعة لا ينفك عنها سواء كانت تلك
الالفاظ او غيرها كالبسملة مثلا فلا يرد ما قيل فيه منع لانه يلزمها من حيث
انها كلمات غير مفهمة فيجوز ان لا يكون داخلة فى شئ من السورتين المفصولتين
انتهى لان مبنى هذا المنع حمل الخشية على التقييدية ولما كان ههنا مظنة ان
يخطر بالبال ان الفواتح انما تدل على ما ذكر اذا لم تفد معنى يتمحض
لتلك الدلالة فح لا تكون لازمة للفواتح لذاتها بل يختص بهذه الالفاظ دفعه
بقوله ولا يقتضى ذلك المذكور من انها للدلالة الخ ان لا يكون لها معنى
غيرها اى محضها بل تكون مزيدة لتلك الدلالة لان البسملة فى اوايل السور
تدل على انقطاع السورة الاولى واستيناف السورة الثانية مع ان
لها معنى فالتمحض لتلك الدلالة غير لازم لجواز ان يكون لها معانى فى
نفسها وتدل على الانقطاع والاستيناف ايضا نحو هذا وذلك
وساير ما يذكر من الالفاظ كفصل الخطاب فانها تدل على الانقطاع
والاستيناف مع انها لها معان فى انفسها ثم ان المطلوب فى هذا المقام
ابطال كونها مزيدة ومن البين ان هذا المطلوب لا يتم الا بنفى اقتضاء
الدلالة على ما ذكر ان لا يكون لها معنى اذ لو اقتضته لتعين كونها مزيدة
فلا يكفى فى حصول هذا المط صحة ان لا يكون لها معنى لانه يرجح كونها مزيدة
ولا ينافيه فلا يبطله فلا طايل تحت ما قيل المطلوب فى هذا المقام صحة
ان لا يكون لها معنى حتى يستغنى عن تكلف ما لا دليل عليه من كونها اسماء
السور فلا طايل لنفى اقتضاء ذلك ان لا يكون لها معنى فى هذه المقام اذ
يكفى لنا ان يكون صحيحا لذلك انتهى قوله ولم تستعمل للاختصار عطف
على قوله لم تعهد واشارة الى ابطال السند الثالث اعنى جواز كونها اشارة
الى كلمات هى ابعاضها اى هذا السند باطل لانه لو صح لاستعملت هذه
الالفاظ فى كلامهم للاختصار والتالى باطل فالمقدم مثله قوله واما الشرف فاذ
اشارة الى رد ما يتوجه على دليل ابطال السند من النقض بالشرف اعنى قوله

قلت لها قفي فقالت قاف وبما في معناه مما انشده سيبويه وقطرب
من قوله بالخير خيرات وان شرا فا ولا اريد الشر الا ان تاتي فلا وان
تشا يعني ان ما وقع من الاختصار في الشعر شاذ مردود ولكونه مخالفا
للقياس والاستعمال المعروف من لغة العرب فلا يحمل عليه الكتاب العزيز
الوارد على اعلى طبقات البلاغة وبما قررنا اندفع ما قيل وفيه ان الشعر
ليس مختصا بهذا البيت بل في غيرها ايضا من الاختصار كما في قوله بالخير
خيرات الخ قوله واما قول ابن عباس فتنبيه على ان الخ اشارة جواب ما استشهد
على الاختصار بما قاله ابن عباس ان الالف الآء الله الخ يعني ان مقصود
ابن عباس بما قاله ليس بيان ان هذه الحروف مختصة بهذه المعاني وانما
مراده التنبيه على ان هذه الحروف منبع الاسماء اي منها يجري ينابيع الاسماء
الحسنى وسواد الخطاب اي منها تبدو وتظهر خطابات الشرع للمكلفين بكل
ما يأتون ويذرون وتمثل وتصور لصفات العلي بامثلة حسنة اي دالة
على صفات الجمال والاكرام حيث لم يقل الالف اخذ الله واللام لطفه
والميم مكره مع كونه من المحتملات قوله الا يرى الخ دليل على ما ادعاه من
ان ما قاله ابن عباس محمول على التنبيه المذكور واشار الى ان هذا المدعى
في ظهوره وجلائه كانه مرئي ومشاهد من حيث انه عد كل حرف من الم
من كلمات مباينة اذ عد الالف تارة من الآلاء وتارة من الله و
تارة من الرحمن وتارة من انا الله واللام تارة من لطف الله و
تارة من اعلم وتارة من جبرئيل والميم تارة من ملك الله وتارة
من اعلم وتارة من محمد ومن البين المكشوف ان الحروف الواحد
في اطلاق واحد لا يكون مفتقرا من كلمات متباينة فتعين انها تنبيه على
ما ذكر وتمثيل وبعد استدلال المص بهذا الوجه لا معنى للاعتراض
صاحب الحواشي على قوله لا تفسير بانه غير مسلم لان ما نقله عن
ابن عباس من ان معناه انا الله اعلم صريح في التفسير انتهى لان مرجع
المنع الى طلب الدليل على الممنوع وقد استدل عليه بقوله الا يرى
الخ على وجه اشار الى هدايته فيكون هذا المنع لغوا واما ما اجاب
به بعضهم عن هذا الاعتراض بان يحصل كلام المص منع انه تفسير
بعبارة فيها مبالغة اي لم يجوز ان يكون تنبيها على ان هذه الحروف
مادة الكلام وكلام المحشي يؤول الى المنع على المنع لكن توجيه العبارة
المنقولة عن ابن عباس بما ذكره المص لا يخلو عن البعد فيرد عليه انه
لا مجال لحمل كلام المص على المنع لان اصل السؤال منع السند وجوابه

مخص في ابطال السند على تقدير كونه مساويا ولا يفيد منعه ولو مساويا
على ما تقرر في محله بقوله لا تفسير بالرفع عطف على قوله فتنبيه الى ما قاله
ابن عباس تنبيه لا تفسير لمعاني هذه الالفاظ وقوله ولا تخصيص
عطف على قوله لا تفسير وفائدته الاشارة الى انه وان سلم كونه تفسيرا
الا انه ولا تخصيص فيه لهذه الالفاظ بهذه المعاني اي امثال الآلاء
واللطف والملك دون غيرها من المعاني اذ لو قيل مثلا اللام من التعيين
اللعن لجاز قوله اذ لا تخصيص تعليل لقوله لا تخصيص وقوله لفظا ومعنى
انتصابهما على التمييز اي لا تخصيص مطلقا لا من جهة اللفظ بان يقتضي
اللفظ اختصاصه بالمعنى بان يقتضي اختصاصه باللفظ ويجوز انتصابهما
على الظرفية اي لا تخصيص لها لا في جانب اللفظ ولا في جانب المعنى فاذا
انتفى التخصيص كان التخصيص منتفيا بالضرورة قوله ولا لحساب الجمل ابطال
لكونه اشارة الى مدد اقوام وآجال فهو معطوف على قوله لا اختصاصا اي
لم تستعمل لحساب الجمل وفي بعض النسخ ولا بحساب الجمل بالباء قيل
هو سهو من قلم الناس والعجب ان المحشين اكثرهم كتبوا على هذه النسخة
ولم يتعرضوا لوجه الباء انتهى اقول لعلهم لم يتعرضوا له لظهوره اذ الباء
ح يكون للسببية فرجع الى معنى اللام اذ لا فرق بين ان يقال لم تستعمل
لاجل حساب الجمل وبين ان يقال لم يستعمل بسبب حساب الجمل
ويحتمل ان يكون للظرفية اي لم تستعمل في حساب الجمل فالحرف يكون
سهوا من القلم حقيق بان يسمى سهوا قوله فتلحق بالمعربات على بناء المجهول
منصوب باضمار ان بعد الفاء في جواب النفي كما في لك ما تأتينا فتحدثنا
اي يجعل هذه الاسماء واجزائها ملحقة بالمعربات وسعد ودة من جملتها
فيكون الم مرادفا لواحد وسبعين والف لواحد ولام لثلثين وميم
لاربعين وهذا الكلام يتضمن الجواب ايضا عن قوله وهذه الدلالة
وان لم يكن عربية ملحقها بالمعربات اذ حاصله ان الالحاق بالمعربات لا يكفي
فيه اشتهار الدلالة على معنى بين العرب بل لا بد مع ذلك من وقوع الاستعمال
بهذا المعنى بينهم والحال انه لم يستعمل بينهم لحساب الجمل واذ لا استعمال
بهذا المعنى فلا الحاق قوله والحديث لا دليل فيه يريد دفع تمسك ابي العالية
بالحديث على انه اشارة الى المدد بحساب الحروف اي لا نسلم دلالة
التبسم على ذلك والسند ما اشار اليه بقوله لجواز انه تبسم تعجبا من
جهلهم اي لم لا يجوز ان يكون منشاء التبسم التعجب من جهلهم اي بلغة العرب
حيث قرروا مع كون القرآن عربيا بمعاني لم تستعمل فيها عند العرب او المراد

جهلهم بامر الدين حيث جعلوا مدار الدخول فيه دوامه واستدامه مع ان
المراد فيه كونه دين الله وشرعه فيل عليه لم يستند ابو العاليه بتبسم عليه السلام
فقط بل بما بعده من تلاوته اياها عليهم بالترتيب المخصوص وتقريرهم
على استنباطهم وايضا كما جاز ان يكون تبسمه تعجبا من جهلهم جاز ان
يكون تعجبا من اطلاعهم على المراد وبرجحة مقارنة التلاوة والتقرير و
اورد ايضا ان دلالة تبسمه عليه السلام عند حسابهم ليست اخفى من
الدلالة قول ابن عباس على انه قصد به التنبيه على المعنى المذكور بل اخذ
ذلك المعنى من تبسمه صلى الله عليه وسلم وعدم انكاره اهون وايسر
من اخذ معنى التنبيه من كلام ابن عباس وانت خبير بان منع الدلالة
التبسم مستندا بما ذكر يرجع الى منع التقرير ودلالة التلاوة اذ لا يتصور
تقريرهم ولا يدل التلاوة عليهم بالترتيب المخصوص على ما ذكر بعد ما تعجب
من جهلهم ~~التلاوة عليهم على ذلك لجواز~~ فحاصل كلامه انا لا نسلم
ان عليه السلام قررهم على استنباطهم ولا نسلم دلالة التلاوة عليهم
على ذلك لجواز ان يكون تبسمه عليه السلام التعجب من جهلهم وهو
ينافي التقرير وعدم الانكار ودلالة التلاوة فمع قيام هذا الاحتمال
لا يتم التمسك به لانا من وراء المنع يكفينا الاحتمال ولو كان مرجوحا
فاندفع الاشكال بحذا فيره قوله وجعلها مقسما بها وان كان غير
ممتنع هذا ابطال لكونها للدلالة على الحروف المبسوطة مقسما بها فقوله
وجعلها مبتدا وخبره قوله لكنه يحوج واو حال لكن عليه لدفع توهم نشاء
من الحكم عليه بعدم الامتناع فانه يوهم كونه مقبولا فدفعه بما يوجب عدم
قبوله وهو انه يحوج لانه لم يسبق ما ينشاء منه توهم وقد يقال الخبر محذوف
وهو بعيد لقيام الدليل مقامه وهو قوله وان كان الخ كانه قال وجعلها
مقسما بها بعيد لانه وان كان صحيحا لكنه يحوج الى اضمار الخ وانت خبير
بانه تكليف مستغنى عنه بما ذكرنا والاشياء المضمرة هي فعل القسم وفاعله
وحرف القسم وجواب القسم ايضا في بعض المقامات كهذا المقام فان
قوله ذلك الكتاب لخلوه عما تكتفي به القسم من ان واللام لا يصلح لان يكون
جوابا قال قدس سره تجويز كونه مقسما به يختص بما يكون بعده مقسم او ما يصلح
ان يكون جوابا للقسم واما نحو الم ذلك الكتاب والم الله لا اله فلا تجويز
فيه ومنهم من عمم على حذف جواب القسم من نحو انه لمعجز لكن
اللفظ لما لم يكن صريحا في القسم ليجعل دليلا على اقتضاء الجواب كان
حذفه ضعيفا جدا والتعويل في ذلك على ان كثيرا من الفواتح قد عطف

عليه قسم

عليه قسم او ذكر معه ما يصلح جوابا لا يدفع ضعفه بل يصححه في الجملة انتهى
وبهذا خرج الجواب عما يقال عدم الدليل مطلقا ممنوع لان عطف القسم
على بعضها نحو ن والقلم وق والقرآن وص والقرآن يدل على كونه
مقسما به ويحمل البواقي عليه لان غايته افادة الصحة في الجملة ولا نزاع
فيه كما اشار اليه المص بقوله وان كان غير ممتنع على ان صاحب الكشاف
جعل وقوع القسم بعدها مانعا من جعلها مقسما بها لانهم استنكروا
اجتماع قسمين على مقسم عليه واحد وسيجيء تفصيله قوله والتسمية بثلثة
اسماء الخ هذا شروع في جواب وجوه المعارضة بقوله وان القول بانها
اسماء يخرجها الخ بعد الفراغ عن جواب المنع بابطال وجوه السند ولما كان
المعارض مستند لا يخص المنع في مقابلة اشار الى منع قوله لان التسمية بثلثة
اسماء فصاعدا مستنكرة عندهم بقوله والتسمية بثلثة اسماء انما يمتنع فهو
منع مع السند اي لا نسلم استنكار التسمية بها عندهم وانما يكون مستنكرة
اذا ركبت بعضها مع بعض ومزجت حتى جعلت اسما واحدا يجري
الاعراب في آخره على طريقة بعلبك ولما كان المستنكر في القرآن
في حكم الممتنع عبر عن الاستنكار بالامتناع واما اذا نثرت نثر اسماء
العدد اي ذكرت على سبيل التعديد فلا اي استنكار ولا امتناع
في التسمية بثلثة اسماء فصاعدا لانها من باب التسمية بما حقه ان يحكى
حكاية كما سموا بتابط شرا ونحوه وتوضيح هذا المقام ما حققه المحرر العلامة
في حواشي مختصر الاصول في شرح قول ابن الحاجب لا تركيب لفهم من ثلثة
حيث قال اعلم ان لا نزاع في التركيب من الالفاظ فصاعدا بطريق
الاضافة واجزاء الاعراب المستحق على كل من تلك الالفاظ مثل ابي
عبد الله وابي عبد الرحمن ولا بطريق الحكاية وابقاء الالفاظ على
ما كانت عليه من الاعراب والبناء مثل برق نحره وتابط شرا و
التسمية بزيد منطلق او بيت من الشعر او بالم وبحم عسق ونحو ذلك مشهورة
شر اسماء الاعداد من غير اعراب وانما الكلام في التسمية بثلثة الالفاظ
فصاعدا اذا جعلت اسما واحدا على طريقة حضرموت وبعلبك من
غير ان يلاحظ فيها الاعراب والبناء الاصليان بل يكون بمنزلة زيد
وعمرو ويجري الاعراب المستحق على حرفه الاخير وهذا ليس من لغة
العرب بلا نزاع انتهى قوله وناهيك بتسوية سيبويه اي حسبك وكافيك
تسويته فالباء زائدة كما في حسبك بدرهم والناهي اسم فاعل من النهي
كان التسوية للتسوية تنهاك عن طلب دليل سواه قوله والمسمى هو مجموع

السورة اشارة الى جواب قوله ويؤدى الى اتحاد الاسم الخ ولما كان
توهم اتحاد الاسم والمسمى مبنيا على عدم الفرق بين كل واحد من الاجزاء
وبين جميع الاجزاء الماخوذة مفصلة المتحد مع الماخوذة بجملة كما سبق تقريره
اشار ان مغايرة كل جزء مع المجموع بديهية كيف وقد اعتبر فى تقوم
المجموع كل واحد من الاجزاء ولم يعتبر فى تقوم واحد منها شئ
من الاجزاء للتنبيه على بداهتها جعلها مفروغا عنها وساق الكلام
التعيين المسمى والاسم فقال المسمى هو المجموع والاسم هو الجزء فلا اتحاد
يعنى من اين يلزم الاتحاد والمجموع مع الجزء متغايران هكذا ينبغى ان يفهم
واما ان الجزء لا يطلق عليه الغير على اصطلاح المتكلمون فليس بضائر
لان الكلام ههنا ليس فى اصطلاح قوله وهو متقدم من حيث ذاته
الخ اشارة اى الجواب عن لزوم الدور المشار اليه بقوله ويتدعى
تاخر الجزء عن الكل وتقريره ان التقدم على الكل لازم لذات الجزء ومرتبة
من حيث هى هى فلا ينفك عنها فى كلا الوجودين فى الخارج والذهن
واما الاسم فليس التاخر عن الاسم المسمى لازما لذاته حتى يلزم من
كون الجزء اسما للكل ان يكون المتقدم لذاته عن الشئ متاخرا لذاته عنه
فيتوقف عليه فيدور وانما التاخر فى الاسم هو وصف كونه اسما وهو
وصف حادث غير لازم لذاته بحيث لا ينفك عنه خارجا وذهنا
فلما تغايرت جهتا التقدم والتاخر اندفع الدور هذا هو تقرير كلام
المص واما التحقيق فهو انه لا يلزم ان يتاخر الاسم عن المسمى فى
الوجود الخارجى لجواز ان يتصور المسمى قبل وجوده فيوضع له
اسم كما يسمى الولد قبل وجوده وليس هذا تعليقا للتسمية بالوجود
اى اذا ولد كان اسمه كذا كما توهم لانه يرده قوله تعالى ومبشرا
برسول ياتى من بعدى اسمه احمد اذ البعدية انما هى بالقياس الى ما
قبلها من الرسالة والاتيان لا الى ما بعدها من كون اسم احمد فهو من
حيث كونه جزء مقدم فى التحقق ومن حيث كونه اسما متاخر فى التصور فلا دور
قوله والوجه الاول الخ اراد به القدر المشترك بين الوجهين الذين ذكرهما
اولا وارتضاهما وهو انها اسماء للحروف البسيطة ذكرت للتنبيه على
اعجاز المتلو عليهم اما بالنظر اليه فى نفسه كما فى الوجه الاول المشار اليه بقوله
ايقاظا لمن تحدى الخ او بالنظر الى المنزل عليه كما فى الوجه الثانى المشار
اليه بقوله فان النطق باسماء الحروف من الامى مستبعد خارق للعادة
قوله اقرب الى التحقيق لانه لا يرد عليه ما يرد على احتمال كونها اسماء

للسور حتى

للسور حتى يحتاج الى مؤنة الجواب وقيل لان كونها اسماء الحروف محقق
لا محالة بخلاف غيره من الاحتمالات فانه بمجرد احتمال وانت خبير بان كونها
اسماء للسور مما اطبق عليه الاكثر فلا يكون مجرد احتمال وقيل لبقاء الالفاظ
على اصل وضعها والنقل خلاف الاصل وفيه انه يندرج تحت السلامة
عن لزوم النقل فلا يكون وجها على حدة وفى صيغة التفصيل اشارة
الى ان اصل القرب الى التحقيق حاصل فى احتمال كونها اسماء السور
ايضا لاندفاع ما اورد بما ذكر من الاجوبة ولكونه مما اطبق عليه الاكثر
قوله واوفق للطايف التنزيل لما فيه من الرمز اولا بالذات الى ما هو
المقصود الاصلى من التنزيل وهو التحدى المؤدى الى تبكيت الخصم و
الزامه واحتمال كونها اسماء للسور وان اشتمل ايضا على الرمز الى
التحادى على ما اشار اليه بقوله سميت بها كلمات حروف التركيب الخ الا انه
اعتبر ذلك فيه تابعا وبالعرض لترجيح التسمية لا لكونه المقصود الاصلى
فاصل الموافقة للطايف التنزيل مشترك بين الوجهين ولهذا قال
اوفق بصيغة التفصيل قوله واسلم من لزوم النقل كلمة من ليست
تفضيلية بل صلة للسلامة المفهومة من اسلم والمفضل عليه محذوف
اى الوجه الاول اشد سلامة من لزوم النقل عن معانيها الوضعية
الى العلمية من الوجه الثانى فان فيه نقلا من تلك المعانى التى هى
الحروف البسيطة الى معان اخر وهى السور والاصل فى الالفاظ المستعملة
فى القرآن ان يراد بها معانيها اللغوية حتى ذهب القاضى ابو بكر ان الحقيقة
الشرعية اى المنقول الشرعى غير واقعة قوله ووقوع الاشتراك فى الاعلام
بالجر عطف على لزوم النقل اى وكذا الوجه الاول اشد سلامة
من وقوع الاشتراك من الوجه الثانى فان اكثر الفواتح يشترك
فيها عدة من السور كالم والر وطسم وحم قوله من وضع
واحد اشارة الى جواز وقوعه اذا تعدد الواضع كما فى الاعلام
المشتركة مثل زيد اذا وضعه جماعة لاولادهم بان يسمى كل منهم
ولده باسم زيد فانه وان اخل بمقصود العلمية اعنى تعيين المعنى و
تميزه من الناس الا ان تعدده عذر واما وقوعه من واضع و
واحد بان سمى شخص واحد عدة من اولاده بزيد فانه اخلال
بمقصود العلمية من غير عذر فلا يليق ان يقع سيما من الحكيم قوله فانه
يعود بالنقض على مقصود العلمية تعليل لما تضمنه قوله واسلم من و
وقوع الاشتراك فانه يتضمن القول بان وقوع الاشتراك

في الاعلام من واضع واحد بحل بمقصود العلمية ومنع كونه عايدا
بالنقض على مقصود العلمية اي بابطاله وينافيه لان المقصود من وضع
الاعلام تميز المعنى واحضاره عند المخاطب بشخصه بحيث لا يلتبس بغيره
والاشتراك يستلزم الابهام والالتباس ولا عذر لكون الواضع واحدا
فان قلت كون الوجه الاول اسلم من الوجه الثاني في لزوم النقل ووقوع
الاشتراك يدل اشتراكهما في اصل السلامة عن لزومه ووقوعه
مع ان الوجه الثاني غير سالم عنهما لتحققهما فيه قطعا فلا وجه لصيغة
التفضيل ههنا قلت يمكن تاويل الوجه الثاني بوجه يكون هو ايضا سالما
عنهما بان يقال ما قالوا انها اسماء للسور اراد وا انها كالاسماء لها
في جريانها عليها جريان الاسماء على المسميات فانك تقول قراءت المص
وحم عسق كما تقول قراءت الحمد لله وقل هو الله احد واذا جاء نصر الله
فكما ان هذه الجمل ليست باسامي لهذه السور فكذلك هذه الالفاظ
ليست باسامي لكن لما استفيد منها ما يستفاد على تقدير كونها اسماء
للسور اعني مجموع السور تسامحوا وقالوا انها اسماء لها لوضوح المقصود
فاشتراك الوجهان في اصل السلامة منهما الا انهما في الوجه الاول
لعدم احتياجها الى التاويل اشد وازيد منهما في الوجه الثاني
لاحتياجهما فيه الى التاويل على ان افعل التفضيل قد يجرد عن
معنى التفضيل ويستعمل في اصل الفعل قوله وقيل انها اسماء القرآن
واعلم ان المص ذكر اولا في وجه وقوع الاسماء المذكورة فواتح للسور
وجوها ثلثة وضعف الثالث بتاخيره وايراده بصيغة التمريض كما عرفت
ثم اورد بلا يقال وجوها اربعة معارضة للوجه الثالث وزيفها بقوله
لانا نقول ثم اورد وجوها اربعة اخرى في وجه وقوعها فواتح
وزادها على الكشاف فبلغت الوجوه سبعة لا احد عشر كما قيل
اذ قد عرفت ان الاربعة المذكورة في حيز لا يقال ذكرت معارضة
لجعلها اسماء السور نعم يمكن جعلها ابتداء وجوها للوقوع المذكور
من غير ان يعارض بها الوجه الثالث ثم ان القائل بانها اسماء
القرآن هو الكلبي والسدي وقتادة واتفق ارباب الحواشي على
انه لا بد ان يراد بالقرآن على هذا القول المعنى الشخصي وهو مجموع
ما بين الدفتين على اختياره ائمة التفسير لا المعنى الكلي اعني القدر
المشترك الصادق عليه وعلى كل بعض منه على ما اختاره ائمة الاصول
اذ لو اريد القدر المشترك يلزم اتحاد الاسم والمسمى اقول اللزوم ممنوع

لان

لان اطلاقه على كل بعض ح لصدق القدر المشترك عليه لا لكونه مسمى
اللفظ على ما هو شان الالفاظ الموضوعة بازاء مفهومات كلية اذا
اطلقت على افرادها فهم يلزم ح صحة اطلاق هذه الاسماء وحملها على
انفسها مرادا بها في جانب الموضوعة حصو صيغاتها وفي جانب المحمول
القدر المشترك الصادق عليها وعلى غيرها فيصح قولنا الم هو الم اي
هذا البعض من المجموع يصدق عليه هذا المفهوم الكلي ونظيره
ان يقال لشخص اسمه العلم انسان الانسان فلا غبار عليه واما لزوم
الترادف على تقدير كونها اسماء القرآن فليس بمحذور لانها تدل على
قصد التعظيم الحاصل من كثرة الاسم لدلالتها على شرف المسمى قوله ولذلك
اخبر عنها بالكتاب والقرآن اي لكونها اسماء القرآن اخبر عنها في بعض المواضع
بالكتاب كما في الم ذلك الكتاب والمص كتاب انزل اليك والركتاب
احكمت والركتاب انزل اليك واما الاخبار عنها بالقرآن فلم يقع صريحا
فقيل قوله والقرآن عطف تفسيري للكتاب ليظهر وجه الاستشهاد به
وقيل اشارة الى ما في الرتلك آيات الكتاب وقرآن مبين ورد
هذا بان قرآن معطوف على ما اضيف اليه الخبر لا على الخبر
لا يقال على تقدير عطفه على ما اضيف اليه الخبر يكون التقدير
آيات قرآن مبين وآيات القرآن فيكون الاخبار بالقرآن ايضا لانا نقول
على تقدير ان يكون المراد بالقرآن المجموع الشخصي لا القدر المشترك لا يمكن
القول بان آيات القرآن قرآن حمل على هذه الاسماء في بعض المواضع الكتاب
فقط كما في الم ذلك الكتاب وفي بعض المواضع القرآن فقط كما في الرتلك
آيات الكتاب وقرآن مبين وفي بعض الاخر حمل كلاهما كما في طس تلك آيات
القرآن وكتاب مبين فان آيات القرآن قرآن لا آيات الكتاب انتهى كلامه
يريد بقوله فان آيات القرآن الخ بيان كون المحمول في الاول القرآن فقط
وفي الثاني كليهما فيرد عليه انه على تقدير عدم كون آيات الكتاب كتابا
كيف يكون المحمول فيه كلاهما على ان هذا القايل ممن صرح بان المراد
بالقرآن المجموع الشخصي لا القدر المشترك فتامل قوله وقيل انها اسماء
الله روي هذا عن ابن عباس وقال سعيد بن جبير وجمع من
التابعين فمعنى الم ذلك الكتاب انا الم فيكون ذلك الكتاب استيناف
قوله ويدل عليه ان علينا الخ من مقول قيل ولما لم يكن الفواتح دالة
بحسب الوضع على معنى التعظيم والتزيه او ما يرجع اليهما صريحا على
اطلاقها على الله لم يرض المص بهذا القول اشار الى توجيه قول

بوكا عند نزول عيسى وخروج الدجال

علي رضي الله عنه فقال ولعله اراد اي بقوله باكهيعص ويا حمعسق
يا منزلها وانما خصهما مع انه تعالى منزل الكل لما روى ان عليا رضه
كان يعرف الفتن والوقايع منهما سيما حمعسق وذكر القشيري والثعلبي
في تفسيرهما ان النبي صلى الله عليه وسلم لما نزلت هذه الاية التجلى له
عرفت الكاية في وجهه فقيل ما احزنك يا رسول الله قال اخبرت ببلايا
تنزل بامتي من خسف وقذف ونار يحشرهم الى البر وريح تغرقهم الى
البحر وايات متتابعة عند نزول عيسى وخروج الدجال قوله وقيل
الالف من اقصى الحلق الخ اي قيل في معنى الم خاصة بطريق الاشارة
الى المخارج الثلثة سواء جعل من اسماء السور او من اسماء تعالى
فهو تخصيص بعد التعميم ليس بعديل القول بانها اسماء الله ولا لما قبله
بل متعلق بجميع الاقوال لجريان الايماء المذكور في كل واحد من المعاني
المذكورة لكونه ذكرا قوله ينبغي ان يكون اول كلامه وواسطه واخره
ذكرا لله كناية عن كون كلامه منحصرا في ذكر الله لان الاوسط يستوعب
ما بين الاول والاخر والمناسب لوقوع الم في اول السور القرآنية
ان يكون المراد بالذكر القرآن كما في قوله تعالى وهذا ذكر مبارك
انزلناه فيكون المعنى ينبغي ان يكون اول الكلام واوسطه واخره
قرآنا اي يكون مواظبا على تلاوة القرآن كل حين واوان وما قيل
المراد بذكر الله هو القرآن لانه المحمول على الم فيرد عليه ان هذه النكتة
وان كان مختصة بالم كما سبق الا ان الم وقع فواتح عدة من السور
ليس المحمول عليه في كلها هو القرآن مثل الم احسب الناس والم غلبت
الروم والم الله لا اله الا هو قوله وقيل انه اي الفواتح سر استاثره
الله بعلمه هكذا في كثير من النسخ بالهاء فمعناه سر خصه الله بعلمه اي جعله
مقصورا على علمه غير متجاوز الى علم غيره وحاصله انه جعله بحيث لا يعلمه
الا هو وما في بعض النسخ من استاثر الله بعلمه بدون الهاء هو الموافق
لما في القاموس استاثر بالشيء استبد به وخص به نفسه قوله وقد
روي عن الخلفاء الاربعة وغيرهم من الصحابة ما يقرب منه اي من
انه سر لا يعلمه الا الله فقد روي في المعالم وغيره عن ابي بكر الصديق
رضي الله عنه في كل كتاب سر وسر الله تعالى في القرآن اوايل السور
وعن علي رضي الله لكل كتاب صفوة وصفوة هذا الكتاب حروف
التهجي وفي تفسير ابي الليث عن عمر وعثمان وابن مسعود رضي الله
عنهم الحروف المقطعة من المكتوم الذي لا يفسر وقال في الينابيع

سئل

سئل عمر بن الخطاب رضي الله عنه عنها فقال لو تكلمت فيه لكنت متكلما
وقد امر الله تعالى النبي عم ان يقول وما انا من المتكلفين وسئل
الشعبي عنها فقال سر الله فلا تطلبوه قوله ولعلهم ارادوا اشارة الى
ان ما قالوا من انها سر استاثر الله بعلمه ليس محمولا على ظاهره بل مراد
هم به انها اسرار بين الله تعالى ورسوله عليه السلام ورموز لم يقصد
بها افهام غيره اي غير الرسول فمعنى استاثر بعلمه انه لم يقصد بها افهام
الرسول عليه لا انه لا يفهمها احد سوى الله تعالى ويؤيد هذا التاويل
ما قال بعض العارفين ان النبي صلى الله عليه وسلم له نشات
نشاة بشرية كما يفصح عنها قوله تعالى قل انما انا بشر مثلكم ونشاة ملكية
كما اشار اليها بقوله عليه السلام لست كاحد منكم ابيت عند ربي يطعمني
ويسقيني ونشاة لاهوتية في جنة ربانية قدسية في علم اللاهوت
في مقعد صدق عند مليك مقتدر كما اشير اليه في قوله تعالى ان
الذين يبايعونك انما يبايعون الله يد الله فوق ايديهم وما رميت اذ رميت
ولكن الله رمى وفي قوله عليه السلام من رآني فقد راى الحق فيكلمه الله
تعالى بحسب كل نشاة بما يناسب تلك النشاة فكلامه بحسب النشاة
البشرية بكلمات مركبة مثل قل هو الله احد الاية وبحسب النشاة الملكية
بحروف مفردة مثل الم وطه ويس وحم وبحسب النشاة الثالثة
يكلمه بكلام لا يكون من جنس الحروف والكلمات بل بما لا يدركه العقل
كما قال عز وجل في حكاية كلامه مع عيسى عليه السلام فاوحى الى عبده
ما اوحى حيث اشار بكلمة ما الابهامية الى ان ما اوحى اليه في ذلك
الموطن بلغ في الفخامة مبلغا تقاصرت العبارة عن تفسيره والعقل
عن ادراكه قوله اذ يبعد الخطاب بالا يفيد علة لتاويل كلامهم
وصرفه عن ظاهره وغرضه من هذا التاويل وقع ما ورد على الشافعية
من ان ما ذكروه من تاويل المتشابهات ومنهم الوقف على الله
مخالف للاحاديث المأثورة عن الخلفاء الاربعة رضي الله عنهم
وجعل بعد الخطاب بالا يفيد دليلا على هذا التاويل بحمل كلامهم
على هذا الدفع الايراد اذ حمل كلامهم على ظاهره يفضي الى القول
بالبعيد والائمة الحنفية التزموا الوقف على الله وقالوا فائدة
المتشابه ابتلاء الراسخين بمنعهم عن التفكر والوصول الى مبتغاهم
من العلم كما ان ابتلاء الجهال بالحمل على تحصيله والاسعاف في طلبه
لان ابتلاء كل احد انما يكون بما هو خلاف هواه وعكس ما يشتهيه

على ما يقتضيه الحكم الالهية والمصلحة الربانية الا ان المتكلمين اختاروا
ما ذهب اليه الشافعية وقالوا لا يجوز ان يكون في كلام الله تعالى ما لا يكون
مفهوما للخلق وتمسكوا في ذلك بالكتاب والسنة والمعقول اما الكتاب فقوله
تعالى افلا يتدبرون القرآن فلو لم يكن مفهوما لما صح امرهم بالتدبر واما
السنة فقوله عليه السلام اني تركت فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا كتاب
الله وسنتي والامر بالتمسك به يتوقف على كونه مفهوما واما المعقول فهو
انه لو ورد شيء لا سبيل الى العلم به لكانت المخاطبة به كالمخاطبة بين العرب
بالزنجي فكما لا يجوز هذا لا يجوز ذاك سيما من الحكيم وعورض من
قبل الحنفية بالثلثة المذكورة ايضا اما الكتاب فقوله تعالى وما يعلم تاويله
الا الله فان الوقف فيه لازم لان صرف اللفظ عن الراجح الى المرجوح
لا بد فيه من دليل لفظي او عقلي واللفظ لا يكون قاطعا لما تقرر في الاصول
من انه يتوقف على نقل اللغات وعلى وجوه التصريف والاعراب وعلى
عدم الاشتراك وعلى عدم المجاز وعدم التخصيص وعدم الاضمار
وعدم المعارض العقلي والنقلي وكل ذلك مظنون والموقوف على
المظنون اولى ان يكون مظنونا فلا يجوز التعويل عليه في المسائل اليقينية
فاذن لا سبيل الى صرف اللفظ عن معناه الراجح الى معناه المرجوح الا
بالدلايل القطعية العقلية الدالة على ان معناه الراجح محال عقلا
فاذا قامت هذه الدلالة وعلم المكلف انه ليس مراد الله تعالى من هذا
اللفظ ما اشعر به ظاهره فلا يحتاج ان يعرف ان المرجوح المراد هاهنا ما
لان السبيل الى ذلك انما يكون بترجيح مجاز على مجاز وتاويل على تاويل
وذلك لا يمكن الا بالدلايل الظنية وهي ظنية كما بين سيما المستعملة
في ترجح مرجوح على مرجوح آخر فاذن الخوض في التاويل غير جائز و
اما السنة فقوله عليه السلام ان العلم كهيئة المكنون لا يعلمه الا الله و
قوله عليه السلام اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم فوجب ان يكون
قولهم بان يكون قولهم بان هذه الفواتح غير معلومة حقا واما المعقول
فهو ان الاعمال التي كلفنا بها قسمان منها ما هو معقول المعنى اي
يعرف فيه وجه الحكمة كالصلوة والزكوة والصوم ومنها ما هو غير
معقول المعنى حيث لم يعرف فيه وجه الحكمة كافعال الحج من رمي
الجمرات والسعي بين الصفا والمروة واستلام الحجر وغير ذلك
واتفقوا على انه كما يحسن امر الحكيم عباده بالنوع الاول كذلك يحسن
الامر منه بالنوع الثاني لدلالته على كمال الانقياد لان امتثال امر لا يعرف

وجه

وجه الحكمة فيه لا يكون الا بمحض الانقياد والاطاعة فكما ان الافعال
المامور بها منقسمة الى هذين القسمين كذلك اقواله تعالى منها ما يفهم
منه شيء ومنها ما لا يفيد اصلا والحكمة في التكلم به ظهور كمال الامتثال قوله
فان جعلتها الخ شروع في تفصيل ما اجمله سابقا من ان هذه الفواتح
اسماء معربة خالية عن الاعراب لانتفاء الموجب والمقتضي فانه دل
على انها اذا تحقق ما يوجبه ويقتضيه بان يكون واقعة في التركيب
غير مسرودة على نمط التعديد كانت ذات حظ من الاعراب فشرع
يبين ما يستحقه من وجوه الاعراب حسب ما يقتضيه كل مقام فاورد ست
احتمالات ثلثا على تقدير اسميتها وثلثا على تقدير ابقائها على معانيها
الاصلية وقدم الثلث الاول مع انها كانت مؤخرة في البيان لوجوب
كونها ذات حظ من الاعراب على تلك التقادير كلها فتقديمها
انسب بمقام بيان وجوه الاعراب بخلاف الثلث الاخيرة فانها في
بعضها لا حظ لها منه قوله اما الرفع بكسر الهمزة واختها او الفاصلة في
قوله او النصب والرفع بالرفع على انه خبر مبتدا محذوف والتقدير و
هو اي الاعراب الذي هو حظها اما الرفع على مبتدا اي على ان يكون
الم ونحوها مبتدا او الخبر اي او الرفع على ان يكون خبرا فالخبر بمعنى
الخبرية ويجوز ان يكون الابتداء بمعنى المبتدا ويكون المعنى الرفع على
تقدير المبتدا او الخبر قيل لا حاجة الى التاويل لان الخبر مصدر كالابتداء
الا انهم يطلقونه على المحمول على الابتداء والمخبر به فالمناسبة في الغاية وانت
خبير بان الغرض من التاويل ليس مجرد تحصيل المناسبة بل تحصيل المعنى
المقتضي للاعراب فانه في المبتدا هو كونه مبتدا اي مسندا اليه وفي الخبر
هو كونه خبرا اي مسندا والخبر بالمعنى المصدري على ان تقدير تسليمه
حقيقة مهجورة فلا بد من التاويل ثم ان كان الرفع على الابتداء فان
جعلتها اسماء الله يقدر الخبر مناسبا للمقام مثل انزل كما قدروه في قوله
تعالى قل الله فان تقديره قل الله انزله على ما قالوا او والمستعان كما في
قوله تعالى والله المستعان او حسبنا او حسبي كما في قوله تعالى قالوا
حسبنا الله وقوله تعالى قل حسبي الله او ربنا كما في قوله الله ربنا وربكم و
نحو ذلك مما جنحوا به في القرآن عن الله فان القرآن يفسر بعضه بعضا وما
قيل ان ما يأتي بعدها ان صح لها محمل واحد منها فيكون اما مبتدا وما
بعده خبره او خبرا وما بعده مبتداه كقوله تعالى الم الله لا اله الا هو فيرد عليه
ان معنى الم على تقدير كونها اسماء الله تعالى فيكون الم الله في قوة الله الله فان لم يؤول

فان جعلتها اسماء الله او القرآن او السور
كان لها حظ من الاعراب اما الرفع او النصب

نظير ما مر زيدا يم لفظ الخبر

لا يصح الحمل وان اول احدهما باسم الله فلا بد ان يراد من الآخر
لفظ اى اسم الله بهذا اللفظ او هذا اللفظ اسم الله فلا يكون
الحمل مفيدا وان جعلتها اسماء القرآن او السور فخبرها فى اكثر السور هو
بعدها كما صرح به المص فى سورة الاعراف وهود ومريم والم السجدة
والجاثية وفى ما عداها بقدر الخبر مناسبا للمقام كما اشير اليه ايضا فى
موضعه وان كان الرفع على الخبرية بتقدير المبتداء فعلى تقدير المبتداء
فعلى تقدير جعلها اسماء الله يكون التقدير المستعان المتبرك باسمه الم اى
الله وهكذا فى البواقى وعلى تقدير جعلها اسماء السور او القرآن يكون
التقدير هذه السورة الم او هذا الكتاب المنزل الم فيكون الحمل بالتسمية
اى المسمى بالم قوله او النصب رفع على انه عطف على الرفع فى قوله اما
الرفع اى او اعرابها النصب بتقدير فعل القسم تقديرا واقعا على طريقة
الله لافعلن اى بجعل مسمياتها منصوبة بنزع الجار وايصال الفعل المقدر
اليها بنفسها كما فى قولك الله لافعلن كذا فان تقديره اقسم بالله لافعلن كذا
فاضمر الفعل لدلالة جواب القسم عليه ثم شرع الجار فانتصب المقسم به بالفعل
المضمر لان المانع من انتصابه بذلك كان هو الجار فلما حذف بقى مدخوله
الذى هو متعلق الفعل خاليا عن المانع فيجب نصبه قال ابن الحاجب فى
شرح قول صاحب المفصل ويحذف الباء وينصب المقسم به بالفعل
المضمر انما انتصب المقسم به بعد حذف الباء لان مدخولها متعلق الفعل
القسم لان الحروف الجارة موضوعة لتعدية الفعل او شبهه الى الاسم
بعدها حتى يكون المجرور بها مفعولا به لذلك الفعل الا انه لا ينصبه لفظا
لمعارضة حرف الجر اياه فاذا حذفت بقى متعلق الفعل خاليا عن
المعارض له فيجب ان ينصب متعلقه بدليل كلمت زيدا وكلمت لزيد
واستغفرت الذنب من الذنب وذلك مطرد فى كلامهم الا انهم
لا يحذفونها الا مع حذف الفعل فلا يقولون حلفت الله او اقسم الله
بل يقولون الله لافعلن اه انتهى واعلم ان صاحب الكشاف بعدما
بين ان لهذه الفواتح محلا من الاعراب قال فان قلت ما محلها
قلت يحتمل الاوجه الثلثة اما الرفع فعلى الابتداء واما النصب والجر
فلما مر من صحة القسم بها وكونها بمنزلة الله والله على اللغتين انتهى
وقال فيما مر فان قلت بلا زعمت انها مقسم بها وانها نصبت نصب قولهم
نعم الله لافعلن واى الله لافعلن على حذف حرف الجر واعمال فعل
القسم قلت ان القرآن والقلم بعد هذه الفواتح محلوى بها فلو زعمت

ذلك

ذلك لجمعت بين قسمين على مقسم عليه واحد وقد استكرهوا ذلك ثم
قال ولا سبيل فيما نحن فيه الى جعل الواو للعطف لمخالفة الثانى الاول
فى الاعراب فاعترض على المص بانه لا وجه لهذا الاحتمال بعد ما زيفه
صاحب الكشاف بانهم استكرهوا الجمع بين قسمين على مقسم عليه واحد وانه
لا مجال للعطف اقول انما زيفه فيما فيه مانع من القسم وهو وقوع القسم بعدها
مجرورا بحرفه واشار الى جوازه ايضا حيث علله بانهم استكرهوا ذلك و
لا يستلزم الامتناع على ما صرح به قدس سره فى شرح ما مر من كلامه حيث
قال انما لم يمتنع لجواز ان يفهم المقصود بشواهد القرين وقال فى
شرح قوله قلت يحتمل الاوجه الثلثة ثم الاوجه الثلثة جارية بلا ضعف فى
كل فاتحة يصلح فى الظاهر ان تكون فيها قسما واما فى غيرها فلا يجوز النصب
بالقسم بل بفعل مضمر ولا الجر مطلقا الا على وجه ضعيف وهو ان يقدر
جواب القسم من نحو انه لمعجز وما شاكله فاما ان يريد جريان كل واحد
فى كل واحد فانه كثير اما يذكر فى هذا الكتاب الوجه الراجح والمرجوح
معا بلا تفرقة بينهما اعتمادا على فهم الشارع فيه واما ان يريد التوزيع
على معنى ان بعضا من الفواتح يجرى فيها الاوجه كلها والباقى منها يجرى
فيه بعضها ويتكلف فى ذلك ايضا على ما ذكر ولكن المتبادر هو الاول
انتهى اقول التوجيه الذى ذكره قدس سره بقوله فاما ان يريد الى اخر
ما نقل ثمة فى كلام المص ايضا فخصص كلامه بالثانى كما فعله بعضهم غير
وجيه على ان استكراه اجتماع القسمين على مقسم به واحد مما اختلف
فيه النحاة فعند غير الخليل وسيبويه لا استكراه فيه على ما نقله ابن الحاجب
فيجاز ان يبنى المص كلامه على هذا ويدل عليه عدم التعرض بكونه مستكرها
عندهم كما فى الكشاف قوله او غيره بالجر عطف على فعل القسم اى او
النصب بتقدير غير فعل القسم كما ذكرنا وائل او اقراء قوله او الجر رفع
عطف او الرفع على اضمار حرف القسم ويجرى هذا فى جميع الفواتح
ولو كانت مفتوحة لعدم الانفراد اذ المانع من العطف المخالفة
فى الاعراب وقد زال وعدم عن عبارة الكشاف حيث قال على
اضمار الباء ليلا يحتاج الى الاعتذار بان تخصيص الباء اما لانها الاصل
او لكثرة استعمالها واما اختيار الاضمار على الحذف فلبقاء اثره فان
المضمر باق اثره بخلاف المحذوف فانه اعم ولم يورد مثال للجر على اضمار
حروف القسم لقلة وقوعه ومنه قولهم لاه ابوك اى لله ابوك على ان مثال
النصب باضمار فعل القسم يصلح مثالا للجر باضمار حرف القسم كما اشار اليه فى

في الكشاف بقوله بمنزلة الله والله على النفسين وسيجئ في كلام المص ايضا
وانما الفرق باعتبار المضمر فان اضمرت حرف القسم فيظهر اثره فيظهر اثره
الذي هو الجر والا فيظهر اثر الفعل المضمر قوله وتبائي الاعراب لفظا و
الحكاية اشارة الى ان الفواتح على تقدير كونها ذات حظ من الاعراب
تنقسم الى قسمين قسم يتاتى فيه الاعراب لفظا اي يجوز فيه الرفع والنصب
والجر لفظا والحكاية اي ويجوز فيه الحكاية ايضا بان ينطق به ساكن الجزء على
صورته الاولى ويكون اعرابه محليا لا لفظيا واشار الى تعيين هذا القسم
بقوله فيما كانت مفردة مثل ص وق او موازنة بالنصب عطفا على قوله
مفردة لمفرد كحم فانها كهابيل زنة وقسم لا يتاتى فيها الا الاعراب المحلي و
هو المراد بقوله والحكاية ليست الا فيما عدا ذلك فانه مرفوع عطفا على
قوله الاعراب لفظا والحكاية اي يتاتى الحكاية فقط لا غير لان
ليست الا او ليس الا على ما في بعض النسخ من قبيل حذف المستثنى
قال في المفصل وتحذف المستثنى تحقيقا كقولهم ليس الا فمعنى يتاتى
الكاية ليست الا ان المتاتي ليس الا الحكاية فقط دون غيرها
والمراد بما عدا ذلك الفواتح التي لا يكون مفردة ولا موازنة لها كالم
وكهيعص والحكاية على ما صرح به في الكشاف ان تجئ بالقول بعد نقله
على استبقاء صورته الاولى كقولك دعني من تمرتان في جواب من
قال يكفيك تمرتان وبدات بالحمد لله وقرات سورة انزلناها قال
قدس سره في تفسير قوله ان تجئ بالقول اي باللفظ مفردا كان او مركبا
وقد مثل لهما وكثر الامثلة تقريرا للحكاية وانها باب مطرد في نوع الجمل و
المفردات معلوم من اللغة بالاستقراء فامكن اجراؤها في اسماء الحروف
اذا جعلت اعلاما للسور وان لم يكن مسموعة فيها انتهى غرضه قدس
سره دفع ما يتوهم ان الحكاية يقتصر على مورد السماع وههنا لم نسمع
فلا تسوغ واعترض العلامة النسابوري ههنا بانه يجب ان يختص
الحكاية بالقسم الاخير ولا يجري في القسم الاول الا الاعراب لفظا
لان الحكاية في الاعلام انما تجري في الجمل كتابط شرا لمحافظة صورها
المنبئة عن اسباب نقلت لاجلها الى العلمية وفي الالفاظ التي وقعت
اعلاما لانفسها كقولك ضرب فعل ماض وكم للتكثير ومن حرف جر لحفظ
المجانسة مع المسمى والاشعار بانها ليست منقولة عن اصلها بالكلية
واما في غيرهما فلا وجه للحكاية سواء كان مفردا او مركبا اضافيا او
مزجيا او لا يرى ان ضرب مجردا عن الضمير اذا سمي به رجل لم يكن

محكيا

محكيا وما نحن فيه من هذا القبيل فيجب ان يتعين فيه الاعراب لفظا
ولا تسوغ الحكاية اصلا لكن القسم الاخير لما امتنع فيه الاعراب لفظا
لافضائه الى التسمية بثلثة اسماء فصاعدا ركبت وجعلت اسما واحدا يجري
الاعراب على اخره وقد عرفت امتناعه وجب ان يكون محكيا بالضرورة
ولا ضرورة في القسم الاول فلا حكاية واجاب عنه صاحب الكشاف
وارتضاه الشريف قدس سره حيث لخصه واوضحه فقال واجيب بان
اسماء الحروف كثر استعمالها معدودة ساكنة الاعجاز موقوفة حتى صارت
بهذه الحالة كانها اصل فيها وما عداها عارض لها فلما جعلت اسماء
للسور جوزت حكايتها على تلك الهيئة الراسخة بينها على ان فيها ثمة
من ملاحظة الاصل لان مسمياتها مركبة من مدلولاتها الاصلية
اعني الحروف المبسوطة والمقصود من التسمية بها الايقاظ وقوع
العصا فتجويز الحكاية مخصوص بهذه الاسماء حال كونها اعلاما للسور
فلو سمي مثلا رجل بصاد او سورة بالفاتحة لم يجز الحكاية وكذا اغاق
انتهى اقول فعلى هذا يلزم ان لا تسوغ الحكاية على تقدير جعلها اسماء
الله تعالى لان المسمى ح ليس مركبا من مدلولاتها الاصلية حتى يلاحظ
الاصل فيجب ان يقال معنى قول المص وتبائي الاعراب الخ انه
تبائي على تقدير جعلها اسماء السور او القرآن فيخالف ظاهر قوله
فان جعلتها اسماء الله او القرآن او السورة كان لها حظ من الاعراب
تامل قوله وسيعود اليك اي هذا ذكرا اجماليا لجريان وجوه الاعراب
والحكاية في الفواتح وسيعود اليك ذكره في تفسير اوايل السور المفتتحة
بها حال كون ذلك الذكر مفصلا فانتصب مفصلا على انه حال من فاعل
يعود واما جعله صفة لمصدر يعود عليها وهم فغير سديد لانه يوهم
ان يكون هذا الذكر عودا مجملا مع انه الذكر الابتدائي قوله وان بقيتها
عطف على قوله فان جعلتها اسماء الخ وفي بعض النسخ ابقيتها فعلى اولى
بتشديد القاف من التبقية لا بتخفيفه من البقاء لانه لازم فتعدى
بنقله الى التفعيل والغرض من هذا بيان حالها على الاحتمالات
الثلثة الكائنة على تقدير ابقائها على معانيها الاصلية التي هي الحروف
المبسوطة من غير نقل عنها وجعلها اسماء الله او القرآن او السورة
قوله فان قدرت بالمؤلف من هذه الحروف شروع في تفصيل احتمالات
ابقائها على معانيها اي بعد ان ابقيتها على الحروف معانيها ان بقيتها
واولتها بالمؤلف من هذه الحروف بان اردت به هذا القول

فالمؤلف مرفوع على الحكاية والباء داخلة عليه مراد به لفظه كما في
قولك بدأت بالحمد لله فلا يحال لما قيل ان المؤلف بالمؤلف لا يختص
بالرفع بل يحتمل النصب والجر بكونه مقسما به اذ بعد ما اريد اللفظ
وجعل المؤلف مرفوعا محكيا لا يتصور كونه منصوبا او مجرورا على ان
هذا القسم قسيم للقسم فتعين الرفع قوله كان اي كان كل واحد منها
في حيز الرفع بالابتداء او الخبر اي يكون مبتداء او خبرا وقوله على ما مر
اشارة الى ما سبق من قوله والمعنى هذا المتحدي به مؤلف من جنس
هذه الحروف او المؤلف منها كذا اي هو المتحدي به قوله وان جعلتها مقسما بها
عطف على قوله وان قدرت الخ وبيان احتمال اخر بعد ان ابقيتها
على معانيها وفي جعلها مما له محل من الاعراب على هذا من الاحتمالين
رد على الكشاف حيث لم يجعلها محلا من الاعراب على تقدير
ابقائها على معانيها قوله يكون كل كلمة منها اي كل اسم من تلك الاسماء
الا انه عبر عن الاسماء بالكلمة تنبيها على ان المقسم به هو مجموع ما يذكر
في افتتاح كل سورة لا كل واحد حتى لا يلزم اجتماع اكثر من قسم واحد
على مقسم به واحد بلا عطف فزيادة كلمة كل ليشمل افتتاح كل سورة
ويؤيد كون المقسم به هو المجموع لا كل واحد ما روي عن ابن عباس
ان معناه اقسم الله بهذه الحروف حيث اشار بصيغة الجمع ان المقسم به
الجميع وما قيل ان جمعه الحروف يدل على ان تقديره اقسم الله بالالف
واللام والميم ولا اختلاف في جواز الاجتماع بطريق العطف على مقسم به
واحد فخلاف الظاهر لان مدلول صيغة الجمع هو المجموع لكن اذا فصل
بتخلل واو الجمع بين اجزائها قوله منصوبا اي بحذف الجار وايصال
فعل القسم اليه ثم اضماره او مجرورا باضمار الجار وقد مر بيان
الفرق بين الحذف والاضمار ثم انه يجوز ان يراد بجواز النصب
والجر على تقدير كونها مقسما بها جوازهما في جميع الفواتح من غير تفرقة
بين الراجح والمرجوح على ما سبق واحد ويكون او يراد التوزيع
على معنى ان يكون منصوبا فيما لا مانع فيه من النصب كاجتماع القسمين
على مقسم واحد ويكون مجرورا في غيره ولو بني الكلام المص على
عدم استكراه الاجتماع المذكور على ما نقله ابن الحاجب عن غير
الخليل وسيبويه كما سبق لم يحتج الى التوزيع ولا الى عدم التفرقة
بين الراجح والمرجوح لجريانها ان في جميع الفواتح على السواء من غير رجحان
بعضها على بعض وقوله على اللغتين في الله لان فعلتي يريد النصب بتقدير

فعل

فعل القسم وحذف الجر والجر باضمار الحرف قوله فيكون جملة قسمية متفرع
على كلا الاحتمالين وفي بعض النسخ ويكون بالواو فاتا ما كان مراده
انه سواء كان منصوبا او مجرورا يكون كل كلمة جملة قسمية والجملة
الفعلية المصدرة بالقسم لفظا او تقديرا وقوله بالفعل المقدر له اي
ملتبسة بالفعل المقدر في نظم الكلام لاجل القسم سواء قدر حرف
القسم ايضا كما في صورة الجر او الحذف كما في صورة النصب قوله وان
جعلتها ابعاض كلمات عطف على قوله ان قدرت الخ او على قوله ان
جعلتها مقسما بها فهذا ايضا من احتمالات ابقائها على معانيها اي بعد
ابقائها عليها ان جعلتها ابعاض كلمات كما روي عن ابن عباس وقوله
او اصواتا منزلة حروف التهجي معطوف على قوله ابعاض كلمات
واشارة الى الوجوه المذكورة في حيز لا يقال من كونها مهدة للتنبيه
الى اخر الوجوه فينظم ستة اوجه من احد عشر وجها الا يقاظ وقوع
الاسماع وما قاله قطرب وما قاله ابو العالية وما قيل من ان
الالف من اقصى الحلق وما روي من الخلفاء الراشدين فيحصل
استيناف الوجوه فلا يبقى وجه اهمل بيان حال الفواتح على ذلك
الوجه وهي في هذه الوجوه وان كانت زوايد الا انها لكونها
كالاصوات في الغراء عن المعنى عبر عنها بالاصوات قوله لم يكن لها
محل من الاعراب لعدم ما يقتضيه ويوجبه من العامل والمعنى
المقتضي وقوله كالجمل المبتدارة والمفردات المعدودة اي كما لا
محل من الاعراب للجمل المبتدارة الى التي وقعت في ابتداء الكلام فلم
تقع موقع مفرد ليطرء عليها ما يقتضي اعرابا في محلها وكذا المفردات
المعدودة اي الواردة على نمط التعديد فلم تقع في تراكيب تحقق فيه
ما توجب اعرابها لفظا او محلا ومحصوله ان هذه الالفاظ اذا ترددت
على طريقة التعديد لم يكن لها محل اعراب لفقد المقتضي والعامل
ففيه اشارة الى ان تمثيلها بالجمل والمفردات التواتي لا محل لها من
الاعراب انما هو فيما اذا كانت مسرودة على نمط التعديد باجعلت
ابعاضا او اصواتا منزلة حروف التهجي دون ما اذ قدرت بالمؤلف
من الحروف او جعلت مقسما بها لتحقق المقتضي والموجب فيه رد
على الكشاف بان قوله ومن لم يجعلها اسماء للسور لم يتصور ان يكون
لها محل من الاعراب عنده كما لا محل للجمل المبتدارة والاسماء المعدودة
لا يصح لما عرفت من تحقق الموجب فيما عدا احتمال كونها مذكورة على نمط التعديد

وقد خص باحتمال جعلها اسماء للسور وانما اورد مثالين مع حصول الغرض
من احدهما تنبيها على ان ما انتفى اعراب لفقد مقتضيه فسمان جملة ومفرد
وفيه اشارة ايضا الى ان بعض الفواتح كالجملة في تعدد كلماته و
بعضها كالمفرد في انه كلمة واحدة قوله ويوقف عليها وقف التمام
اعلم ان صاحب الكشاف قدم بيان حكم الفواتح في الوقف على بيان
حكمها في الاعراب حيث قال اولا فان قلت ما حكمها في باب الوقف الى
اخره ثم قال فان قلت هل لها محل من الاعراب الى آخره والمص قدم
ما اخره واخر ما قدمه رعاية للترتيب الطبيعي لان الاعراب من الاحوال
العارضة للكلمة نظرا الى ما قبلها اعني العامل فيستحقه الكلمة اولا
بخلاف الوقف فانه لكونه عبارة عن القطع الكلمة عما بعدها من الاحوال
العارضة نظرا الى ما بعدها فيستحقه الكلمة ثانيا ثم ان للقرآن اصطلاحات
كثيرة واقوال شتى في الوقف اشهرها ان الوقف اما تام او حسن او
قبيح لانه ان كان على ما يفيد معنى مستقلا فقبيح وعلى ما يفيد فحسن
فان استقل ما بعده ايضا نحو اولئك هم المفلحون فتام والا فهو
كاف وسمي حسنا ايضا نحو الحمد لله فان ما بعده وهو رب العالمين
غير مستقل لكونه صفة له فالوقف على بسم الله الرحمن الرحيم تام و
على بسم الله الرحمن او بسم الله حسن وعلى بسم قبيح فان قلت كون
الوقف على الله والرحمن حسنا يوجب ان يكون تاما لان ما بعد
كل منهما مستقل لكون الوقف عليه ايضا حسنا قلت ليس المراد
بالمستقل ههنا ما يقابل المعنى الحرفي بل المراد منه ما يحصل عنده فائدة
لا يحتاج حصولها الى ما بعده كما اشار اليه المص فكل منهما مستقل بهذا
المعنى عند اعتبار ارتباطه بما قبله واما بدون اعتبار ارتباطه فغير
مستقل ولا شك ان الوقف على كل منهما انما يكون اذا اعتبر ارتباطه
بما قبله فعند الوقف على احدهما ينتفي الآخر الذي بعده غير مرتبط
بما قبله فيكون الوقف على السابق وقفا على مستقل بعده غير مستقل
اما الاول فلانه باعتبار الارتباط يكون مفيدا غير محتاج الى ما بعده
واما الثاني فلانه بدون اعتبار الارتباط لا يكون مفيدا فضلا ان يكون
مفيد فائدة لا يحتاج الى بعدها قوله اذا قدرت اولت بحيث لا يحتاج
الى ما بعدها بان ابقيت على معانيها وذكرت على نمط التعديد او
قدرت بالمؤلف من هذه الحروف او نقلت عن معانيها وجعلت اسماء الله
او القرآن او السورة ورفعت على الخبرية وحدها او نصبت باذكر

او بجعلها

او بجعلها مقسما بها محذوفة الاجوبة فانها لا يحتاج في جميع هذه الوجوه
الى ما بعده لان المراد من عدم الاحتياج الى ما بعدها عدم تعلقها
بما بعدها في كونها مفيدا فالوقف فيها تام بخلاف ما اذا لم يجعل وحدها
جبرائيل جعل ما بعدها ايضا خبر ذلك المبتدا المحذوف او بدلا منها
لان ما بعدها غير مستقل ح فالوقف عليها غير تام فعلم مما ذكرنا ان قوله
اذا قدرت بحيث لا يحتاج الى ما بعدها لتعيين التقدير التي يكون الوقف
فيها تام وليس تفريعا للوقف التام حتى يراد انه لا يكفي ذلك في كون الوقف
تاما بل لا بد فيه من كون ما بعده ايضا مستقلا وما قيل في دفع هذا الايراد
من انه لا يتصور عدم استقلال ما بعدها على تقدير استقلالها فتحقيق
ان يقال في حقه ما قالوا في المورد من انه كلام يلوح عليه انار الغفلة
اذ لو استلزم استقلالها استقلال ما بعدها لما تحقق الوقف الحسن
وانتقض ايضا بربّ العالمين لعدم استقلاله مع استقلال الحمد لله
قوله وليس شيء منها آية عند غير الكوفيين يريد بيان حالها التي لا يظهر
لها اثر في ظاهرها بعد بيان حالها التي يظهر لها اثر فيها بخلاف الوقف
اذ له اثر يظهر فيها والمراد ان شيئا من الفواتح ليست آية اصلا عند البصريين
واما عندهم اي عند الكوفيين فالم في مواقعها وهي ست سور لان الرواية
الصحيحة قوله ان الم في آل عمران ايضا آية ورواية انه فيه ليست بآية ضعيفة
وقوله فالم مع ما عطف عليه من قوله والمص وكهيعص وطه وطسم ويس
وحم اي في السورة الستة مبتدا وقوله آية بالرفع خبره وقوله وحم عسق
آيتان اي حم آية وعسق آية قوله والبواقي وهي الر في مواقعها الستة
والمر وطس وص وق ون ليست بآيات اي عند الكوفيين وهذا
ما رواه المفسرون من الكوفيين وعليه جرى الجعبري في شرحه للشاطبية
فعليه التعويل لكن الذين يعلم من كتاب المرشد لابي شامة ان الفواتح
كلها آيات عند الكوفيين بلا فرق بينها قوله وهذا الخ اشارة الى جواب
ما يورد ههنا من ان الم كالمص والر كالم وطس كيس وحم فعد
بعضها آية دون البعض ترجيح بلا مرجح وتوضيح الجواب ان هذا اي
عند البعض آية دون البعض او العلم بما ذكر من كون بعض الفواتح
آية دون بعض توفيق بتقديم القاف اي لا يمكن الوقف عليه الا بتوقيف
بتوقيف بتقديم القاف اي لا يمكن الوقف عليه الا بتوقيف الشارع واي
جهلهم واقفا اذ لا مجال للقياس فيه لعدم كونه مما يدركه العقول والا
يلزم من وقوعه الاختلاف فيه بين الائمة ان يكون للقياس مجالا فيه ان كان

النبي صلى الله عليه وسلم بقي على رؤس الآي للتوقف والاعلام وربما
كان يوصل بعد ما اعلم فيظن السامع انها ليست فاصلة فصار هذا منشاء
لوقوع الخلاف فيرجع صحة الرواية لا انه صحت الرواية عند البعض دون
البعض فمن صح عنده رواية ان لفظ كذا اية قال بكونه اية من لا فلا اذ ما
ثبت عنه عليه السلام في تعيين رؤس الآي سوى الوقف للاعلام
وقد صحت الرواية به عند الكل فمنشاء الخلاف ليس الا ما ذكرنا قوله
ذلك اشارة الى الم لفظ ذلك المذكور في كلامه اتيا عين ما في القرآن
احضر بذاته وحكم عليه بانه اشارة اليه او اسم اشارة احضر به ما في القرآن
وحكم على المشار اليه بانه اشارة الى الم وهذا جار في كل لفظ فان
زيدا مثلا قد يذكر فيحضر بذاته ويحكم عليه بما هو من احواله فيقال زيد اسم
وقد يذكر لاحضار معناه ليحكم عليه فيقال زيد قائم قوله ان اول الخ يعني
ليس المشار اليه هو لفظ الم وهو ظاهر ولا ما اريد بالم مطلقا لعدم
صحة حمل الكتاب عليه او وصفه به على الاحتمالات الاخر بل هو المشار اليه وكان الم المعان مختلفة
باعتبار انه مأول بقولنا المؤلفة من هذه الحروف او مفسر بالسورة
او القرآن وانما اختار في الاول التأويل وقدمه وفي الثالث وفي الثالث
التفسير او اخره لان الاول ليس مما وضع له لفظ الم بل هو احتمال عقلي
الا انه لرجحانه عند المص على ما سبق قدمه بخلاف الاخيرين فانهما
بيان للمعنى الذي وضع له لفظ الم لكن لما كان تفسيره بالسورة مبنيا على
ان يراد بالكتاب المعنى الكلي الصادق على كل بعض منه على ما هو
اصطلاح الاصوليين وكان هذا غير مناسب لنظر المفسرين اخرهما قوله
فانه لما تكلم به على صيغة المجهول وتقضى على صيغة المعلوم الى ان عدم
ولم يبق والمقصود من هذا الكلام بيان وجه صحة الاشارة بلفظ ذلك تغير نقض
الموضوع للبعيد الى مدلول الم المذكور آنفا فاشار الى ان وجه صحتها
امران احدهما انه لتقضيه وعدم بقائه لكونه من الاعراض السيالة
الغير القار الذات صار في حكم البعيد وهذا الوجه وان كان يتم
بمجرد كونه منقضيا من غير حاجة الى ذكر التكلم الا انه صرح به للاشارة
الى ان الواجب في اسم الاشارة ان يكون المشار اليه محسوسا بالبصر او
منزلة صرح به الكاكي في قسم النحو من المفتاح واشار اليه الرضي ايضا
فاشار اليه ههنا وان لم يكن مدركا بالبصر لكنه بمنزلته فان نظر الى ابتداء
نزوله كان كمعنى حاضر جعل كالمشاهد لذكره وفي حكم البعيد لزوال
ذكره تقضيه وان نظر الى انه لم ينزل بتمامه كان كمعنى من المرسل الى المرسل اليه

غايب

غايب صير مشاهد ابعيد الما ذكروه يندفع ان اصل الاشارة ايضا
لا يصح ههنا وثانيهما ما اشار اليه بقوله او وصل من المرسل الى المرسل
اليه وهو عطف على تقضى من المرسل الى المرسل اليه وجواب لما قوله
اشير اليه بما يشار به الى البعيد اي صار تقضيه او وصوله الى المرسل اليه
سببا لان يشار اليه بما وضع للبعيد لكونه ح في حكم المشاهد البعيد اما على
الاول فلما ذكروا واما على الثاني فلوقوعه في حد البعد عند وصوله الى
المرسل اليه واعترض على الوجه الثاني بانه قبل الوصول الى المرسل اليه
كان كذلك واجاب عنه قدس سره بما حاصله ان تركيبه لما كان للايصال
لوحظ قبل الوصول حاله اصلا اقول نظير هذا انك تكتب الى شخص
انا ارسلنا اليك كذا مع ان الارسال ليس بماض حال الكتابة لكن تلاحظ
حال وصول المكتوب الى ذلك الشخص فان الارسال ح ماض وليس
هذا من جعل غير الواصل بمنزلة الواصل حتى يرد عليه ما اورده صاحب
الحواشي من انه لا يتجه اشتمال على نكتة مناسبة للمقام وهي غير ظاهرة
ههنا بل هذا من باب رعاية البليغ في كلامه بليق بحاله ويكون باعثا
على تأليفه ولما كان تنزيل القرآن لمصلحة الوصول الى الرسول عليه
السلام لوحظ فيه حال الوصول اليه عليه السلام واخرج الكلام
على ما يليق بذلك الحال وابن هذا مما ذكره من جعل غير الواصل
بمنزلة الواصل كيف وصيغ الماضي والمستقبل والحال الواقعة في
كلامه تعالى كلها من هذا القبيل لعدم تصور المضي والاستقبال و
الحال في حقه تعالى والمذكور في المفتاح ان ذلك للتعظيم والاشارة
الى بعد درجته في الهداية والمحققون من شراح الكشاف رجحوا ما
اختاره صاحب الكشاف والقاضي بانه اشهر في العرف واجرى في
المواد لاطراده على ما اشير اليه في الكشاف واقرب الى التحقيق لان
ما يذكر معنى كان او عينا نزل في العرف منزلة المشاهد البعيد
فهي حقيقة عرفية بخلاف ما في المفتاح فانه غير مطرد لعدم جريانه في
غير مقام التعظيم ولانه مجاز والاصل الحقيقة فهما امكن العدول بها
لا يعدل عنها وبعض الافاضل من متأخري المفسرين اختارها
في المفتاح واعترض على الكشاف والقاضي بان ما قالاه وان
كان مصححا لايراده لكنه بمعزل من ترجيحه على ايراد ما وضع للاشارة
الى القريب انتهى اقول هذا غريب منه بعد ما روى ان المحول رجحوا
قالاه وبينوا وجه ترجيحه بما لا ينكر ومع ذلك هو ماخوذ مما ذكره بعض

ارباب الحواشي من ان ما قالاه ناظر الى جانب اللفظ واستعماله وما اختاره
صاحب المفتاح انسب لمقام تعظيم القرآن وانت خبير بان هذا
لا يفيد رجحانه على ما قالاه لانه يكفي في توفية المقام حقه المبالغة المستفادة
من الحصر في قوله ذلك الكتاب فلا حاجة للعدول عن الحقيقة لاجلها قوله
وتذكيره آخرا بيان وجه التذكير عن تصحيح استعمال صيغة البعيد في القريب
لانه انما يحتاج الى تصحيح التذكير والتانيث بعد ما كان اصل الاستعمال
صحيحا قوله متى اريد بالم السورة يعني اذا اريد به المؤلف من هذه
الحروف القرآن فامر التذكير ظاهر واما اذا اريد به السورة بان يكون
علما لها فامره غير ظاهر لانه وان لم يكن علما للفظ السورة بل لمسماه الا
ان مسماه ليس هذا المنزل المخصوص مطلقا بل باعتبار كونه طائفة
من القرآن لما سيصرح المص ان السورة طائفة من القرآن مترجم
اوله واخره والطائفة قد اعتبر تانيثها وان كانت عبارة عن
الذكور قال تعالى وقالت طائفة ودوت طائفة وآمنت طائفة و
مثلها ثلث امة فلا بد ان يقال تذكيره على هذه الارادة ليس لتذكيره
المشار اليه بل لتذكير ما بعده كما اشار اليه المص بقوله لتذكير الكتاب
وقوله فانه صفة او خبره بيان لوجه سببية تذكير الكتاب لتذكير اسم الاشارة
يعني ان الكتاب اما صفة ذلك او خبره لان الم ان جعل مبتدا
وذلك خبره او جعل خبر مبتدا محذوف وذلك خبرا فالكتاب صفة
وان جعل الم مبتدا وذلك مبتدا ثانيا فالكتاب خبره والجملة خبر
للمبتدا الاول وجميع ذلك ياتي في كلام المص تفصيلا فسواء كان صفة
او خبرا يعتبر المطابقة بينهما تذكيرا وتانيثا واشار الى وجهه بقوله الذي
هو هو فان الموصول وان كان في الظاهر صفة للخبر الا انه في الحقيقة صفة
لهما لان الاول صاف قبل العلم بها اخبار على ما صرحوا فحاصل التوجيه
ان ذلك لما اتحد مع الكتاب ذاتا وان تغايرا مفهوما فهذا اجراه حكم الكتاب
الذي هو الخبر سابقا او لاحقا حالا على ذلك الذي هو المبتدا كذلك في
التذكير فالاول كما في قولك هند ذلك الانسان والثاني كما في قوله تعالى
فلما راى الشمس بازغة قال هذا ربي قوله او الى الكتاب معطوف على قوله
الى الم اي او اشارة الى الكتاب صريحا فالواجب ان يطابقه في تذكيره
وان كان المجموع عبارة عن مؤنث وقوله فيكون صفة اي على تقدير ان
يكون الاشارة الى الكتاب يكون الكتاب صفة المشار اليه فلا يحتاج بعده
وتذكيره الى توجيه اصلا لا يقال الاشارة يستدعي تقدم المشار اليه على الاشارة

والكتاب

والكتاب متاخر عنه لانا نقول اللازم تقدمه في الوجود وان تاخر في
الذكر لما حقق في موضوعه ان سم الاشارة مبهم الذات وانما يتعين الذات
المشار اليه اما بان الاشارة الحسية وحدها واما بالصفة معها واعلم
ان كلام الكشاف صريح في ان اشاراته على تقدير ان يكون الكتاب صفة
هو الكتاب حيث قال فان جعلت صفة فانما اشير به الكتاب صريحا لان اسم
الاشارة يشار به الى الجنس الواقع صفة له انتهى والمص جوز كونه صفة
على تقدير ان يكون الاشارة الم ايضا فبنية على ان جعله صفة يجري
في كلا احتمال الاشارة ولا يختص بالاخير كما يوهمه عبارة الكشاف ثم
ان مقتضى ترتيب البحث هو تقديم الاحتمال الثاني لكونه منافيا فكان
المناسب ان يقال لا نسلم ذلك اشارة الى الم بل هو اشارة الى الكتاب
ولو سلم فهو في حكم البعيد الا انه اخره اشارة الى ان المختار هو الجواب
التسليمي قوله والمراد به اي المراد بالكتاب سواء كانت الاشارة اليه
الى الم هو الكتاب الموعود انزاله يشير به الى ان اللام في الكتاب ليس
للجنس ولا للاستغراق بل للعهد الخارجي والمعهود الكتاب الذي و
عد الله تعالى انزاله قبل نزول هذه السورة التي هي مدنية في
سورة المزمل التي نزلت في مبادي الوحي في مكة فقوله انا سنلقي
عليك قولا ثقيلا متعلق بالموعود وقد عرفت ان المراد ههنا بالقرآن
والكتاب ما يعم الكل والبعض على ما هو مصطلح الاصوليين فلا يتوجه
ما يتوهم ان هذا انما يستقيم اذا اريد بالم السورة لا القرآن كله ولا
المؤلف من هذه الحروف لدخول قوله تعالى انا سنلقي عليك الآية
في الكتاب الموعود فلا يصح الوعد به وخفي بعضهم كون المراد به الكتاب
المراد انزاله باحتمال كون الاشارة الى الكتاب وانت خبير بانه لا بد على
على تقدير الاشارة الى الم ايضا ان يكون المراد به الكتاب الموعود
اذ لا مجال لغيره وهو ظ وقوله ونحوه بالجر عطف على المجرور في بقوله
اي الموعود انزاله بنحو القول السابق كقوله سنقرئك فلا تنسى وفي قوله
الموعود عدول عن قول الكشاف وهو الذي وعد به لانه لا يناسب
الوعد بقوله انا سنلقي عليك الآية اذ المخاطب هو الرسول صلى الله
عليه وسلم فلا يلائمه صيغة الجمع تامل قوله او في الكتب المتقدمة عطف
على قوله بقوله من حيث المعنى فكانه قيل الموعود انزاله في هذا الكتاب
بقوله انا سنلقي الآية او في الكتب المتقدمة لكن يجب ان يلاحظ
ان الرسول عليه السلام كان عالما قبل هذه الاشارة بانه سبحانه

وتعالى وعد في الكتب المتقدمة بانزال الكتاب فلعله اوحى اليه
بهذا من قبل فيتحقق البعد على تقدير الاشارة الى الكتاب الموعود
مطلقا قوله وهو اي الكتاب مصدر يقال كتبه كتبا وكتابا وكتابة اي
خطه فهو مصدر الثلاثي كالصيام والقيام لا كالخطاب على ما قيل و
الا لكان من كاتب كما ان الخطاب من خاطب قوله سمي به المفعول
اي اطلق على المفعول الذي هو المكتوب كالخلق كما في قوله تعالى
هذا خلق الله وكقولك هذا السيف عمل فلان وهذا الدينار ضرب
الامير تمثيل برجل عدل لا يناسب المقام لان عدلا ليس بمعنى مفعول مقرون
للمبالغة كانه نفس الكتابة قوله او فعال عطف على قوله مصدر اي
او اسم جامد ليس بمصدر وان كان على زنته بني للمفعول اي وضع
ابتداء ليكون بمعنى المفعول من غير نقل عن معنى المصدر اليه كا
لباس الموضوع للملبوس من الثياب وعلى التقديرين الكتاب بمعنى
المكتوب عرفا على ما يلزم مما سياتي من قوله واصله الجمع قوله ثم اطلق
على المنظوم عبارة اي استعمل بعد ما كان بمعنى المكتوب
عرفا في المنظوم عبارة قبل ان يكتب اي ينظم كتابة لانه مما يكتب
فهو مجاز عرفي باعتبار ما يؤول واشارة الى بيان علاقة المجاز بقوله
واصل الكتب اي معناه في اصل اللغة الجمع اي المجموع مطلقا سواء كان مجموعا
خطا او عبارة او خياطة او غيرها لان الكتل يستعمل على معنى الجمع
غير ان المجموع في الكتابة صور الحروف والنقوش الدالة على
الالفاظ في العبارة نفس الحروف والالفاظ ولا يرد ما قيل
ان فيه مصيرا الى المجاز بلا ضرورة لان الكتاب في الاصل اللغوي
بمعنى المجموع مطلقا كما يفهم من قوله اصل الكتب الجمع وظاهر انه
حقيقة في المنظوم عبارة ايضا الا ان يقال انه مجرد ذلك
المعنى انتهى لان وضعه لذلك المعنى العام لا يوجب كون استعماله
في هذا الخاص حقيقة مجرد الاول اولا قال الراغب الكتب ضم اديم
الى اديم بالخياطة وفي المتعارف ضم الحروف بعضها الى بعض في اللفظ
ولهذا يسمى كتاب الله وان لم يكتب كتابا ومن قال اطلق على المنظوم
عبارة قبل ان يكتب لانه مما يكتب فكانه لم يفرق بين الخط والكتابة
اقول نقله من الراغب كثير من الثقات بهذه العبارة الكتب ضم اديم
الى اديم بالخياطة وفي المتعارف ضم الحروف بعضها الى بعض في الخط
وقد يقال ذلك للمنظوم بعضها الى بعض في اللفظ ولهذا سمي كتاب

الله تعالى

الله تعالى وان لم يكتب كتابا لقوله تعالى الم ذلك الكتاب فعلى
ما نقلوه يكون معناه العرفي عند الراغب ايضا هو المضموم في الخط
وهذا القائل حرف قوله في الخط الى قوله في اللفظ اما لانه سقط في نسخته
من قوله في الخط الى قوله في اللفظ او بدله اليه عمدا ليكون منشاء للاعتراض
على القاضي فانقلبت عليه ما اورده عليه من عدم الفرق بين الخط
والكتابة لانه على ما نقله كان الواجب ان يكتفي بقوله ولهذا يسمى كتاب
الله كتابا لان قوله وان لم يكتب يوهم خلاف المقصود لانه يدل دلالة
ظاهرة على انه في المتعارف هو المضموم في الخط كما لا يخفى على من له ذوق
سليم قوله ومنه الكتيبة للجيش والعسكر لاجتماعه وانتظام الاحاد بعضها
الى بعض والغرض ان هذا التركيب مبني عن الجمع والانضمام مطلقا
وفيه ايضا اشارة الى ان استعماله في الكتابة بطريق النقل العرفي كما
الكتيبة قوله معناه يريد الخ ان لا ريب فيه غير محمول على معناه النظامي
وهو نفي وجود جنس الريب فيه لورود الاشكال على صدقه لكثرة
المرتابين فيه بل معناه انه لوضوحه الخ وحاصله ان المنفي ههنا ليس تعلق
الريب بالقرآن بل كونه محلا صالحا في نفسه لتعلق الريب اي هو في نفسه بحيث
لا ينبغي لاحد ان يرتاب فيه لسطوع البرهان على كونه حقا منزلا من عند
الله فيجب على كل احد ان يكون منه على يقين وهو بهذا المعنى صادق لا يقدح
في صدقه ارتياب جميع الناس فيه فضلا عن بعضهم وهذا كما تقول بعد تقرير
الحق في مسئلة هذا مما لا شك فيه فانك تريد به انها يقينية لا ينبغي ان يتعلق بها شك
لا ان احدا لا شك فيها فقوله لوضوحه علة لقوله لا يرتاب قدم عليه
اعتناء لشانه والمراد به ظهور حاله في كونه مما يعجز عنه البشر و
سطوع برهانه بالجر عطف على وضوحه والمراد بسطوع برهانه
اي رفعته هو عدم ظهور التصدي للمعارضة ممن تحدى بها مع تهالكهم
في المضادة والمعارة فلا يرد ما قيل ان بلوغه حد الاعجاز هو
برهانه الساطع فالاولى ان يقتصر على قوله في كونه وحيا ولا يذكر
قوله بالفاحد الاعجاز اما خبرا ان لكونه او صفة انتهى قوله بحيث لا
يرتاب العاقل في محل الرفع على انه خبر انه قوله بعد النظر الصحيح متعلق
بقوله لا يرتاب وقوله في كونه وحيا متعلق ايضا بلا يرتاب لا بقوله النظر الصحيح
وقوله بالفاحد الاعجاز اما خبرا ان لكونه او صفة مفيدة لقوله وحيا واعلم
ان صاحب المفتاح جعل قوله لا ريب فيه من قبيل تنزيل وجود الشيء
منزلة عدمه حيث نزل وجود الريب منزلة عدمه بسبب الامور

العالمة اياه والفرق بينه وبين ما ذكره صاحب الكشاف من
ان المراد انه ليس بمظنة للريب وان الريب لا يليق به هو المراد بنفي
الريب على ما ذكره نفي كونه صالحا في نفسه لتعلق الريب فيه وعلى ما
ذكره صاحب المفتاح يكون المراد به نفي حقيقة ادعاء بجعل ريب
المرتابين بمنزلة العدم ومن لم يفرق بينهما وقال فاذا لم يوجد من
العاقل الناظر ريب فيه وكان الموجود من غيره بمنزلة العدم
ظهر ان معنى نفيه عنه نفي كونه محلا له ومظنة لثبوته فلم ينظر نظرا صحيحا
ثم ان المص زاد على الكشاف قوله بحيث لا يرتاب العاقل بعد النظر
الصحيح الخ فكانه قصد بذلك ان يكون كلامه بحيث يحتمل توجيهي الشيخين
فان حمل على ما في الكشاف يكون الزيادة لبيان عدم لياقة الريب به و
عدم صلاحيته في نفسه لتعلقه به وان حمل على ما في المفتاح يكون لبيان
كون الريب الواقع فيه بمنزلة العدم بناء على ان الريب انما يعتبر اذا كان
من عاقل ينظر نظرا صحيحا وريب غيره كالعدم ولما لم يتحقق الريب
المعتبر لكون المرتابين كالانعام بل هم اضل صح انه لا ريب فيه قيل اذا كان
معنى قوله تعالى الم المؤلف من هذه الحروف ويكون ذلك الكتاب
خبره فلا اشكال في صدق قوله لا ريب فيه وانت خبير بان مبنى الاشكال
رجوع الضمير الى الكتاب وهو بحاله على ذلك التقدير نعم لو كان مرجع
الضمير مضمون هذا الحكم لكان المعنى ظاهرا الا ان الاشكال في ظاهر
النظم قوله لان احدا لا يرتاب فيه اي ليس معناه انه لا ريب لاحد فيه
حتى يرد الاشكال على صدقه بكثرة المرتابين فهو معطوف على قوله لوضوحه
الخ وعبارة الكشاف هكذا انما نفى ان احدا لا يرتاب فيه وانما المنفي
كونه متعلقا للريب ومظنة له ولما كان المفهوم من ظاهرها نفي عدم
الارتياب عدل المص عنها وشراح الكشاف تكلفوا في توجيهها لا يخفى
على الناظر فيها قوله الا يرى الى قوله تعالى وان كنتم في ريب مما نزلنا الآية
تاييد ذلك لقوله لان احدا لا يرتاب فيه ودليل لعدم كون معناه ذلك
وقوله فانه ما ابعد الريب عنهم بيان لوجه التاييد والدلالة فان ما نافية
لا تعجبية ومعنى ما ابعد الريب ما جعل الريب بعيدا عنهم اي لم ينف و
جوده فيهم بل جعله كالامر المفروغ عنه وساق الكلام لغرض اخر حيث
قال فاتوا الآية فعرفهم طريق ازالته ولظهور دلالة الآية على وجود الريب
قال الا يرى وتوضيح المقام ان كلمة ان وان كانت تستعمل في المعنى المشكوك
المحتمل للوجود والعدم لكن استعملت في الآية في الموجود لنزولها معه ما

ارتابوا

ارتابوا فيها وقالوا لولا انزل عليه القران جملة واحدة كما حكاه عز وجل
عنهم واشار اليه في الآية ايضا فان قوله مما نزلنا يدل على ان نزوله منجما لا
جملة علة لريبهم وقد وجدت العلة فوجد الريب ولم يكتف ايضا بذكر علة
الدلالة عليه بل نص على وجوده بجعل الشرط لفظ كان لان النحاة ذهبوا
الى ان كلمة ان لا تقلب كان الى معنى الاستقبال وانه اذا اريد ابقاء معنى
الماضي مع ان لفظ جعل الشرط لفظ كان نحو قوله تعالى ان كنت قلته
فقد علمته وان كان قميصه قد من قبل وذلك لقوة دلالة كان على
المضي لتمحضه له بمعنى وان كنتم في ريب الآية واذ قد وجد فيكم ريب في الماضي
مما نزلنا اي بسبب نزوله منجما فاجتهدوا في ازالته ولهذا قال المص بل
عرفهم الطريق المزيل اي المزيل للريب فان ازالة الشيء بعد الوجود
لكن اشير بكلمة ان الى انه ينبغي ان لا يكون الا مزعوما وظاهرا وبما اوضحنا
اندفع ما قيل يرد عليه اولا ان ظاهر هذه الآية لا يفيد القطع
بوجود الريب ليلايم قوله لان احدا لا يرتاب فيه فيحصل التاييد
بل المناسب ان يريد بقولهم ان هذا الا اختلاق وما هذا الا افك
مفترى ونحو ذلك وثانيا ان قوله فانه ما ابعد الريب عنهم لا يلايم
ذلك بل الملايم له ان يقال فان ان ههنا بمعنى اذا ويقال انها
للتوبيخ على الارتياب وتصوير انه مما لا ينبغي ان يقع الا فرضا
لوجود القاطع عن اصله او يقال غلب على المرتابين قطعا اي الذين
لا قطع بارتيابهم ممن يجوز الارتياب منهم وعدمه انتهى ووجه الاندفاع
انه ظهر مما ذكرنا ان وجه افادتها القطع بوجود الريب ذكر علته بقوله
مما نزلنا وجعل الشرط لفظ كان واما ما اجاب به القائل المورد
من انه القطع بوجود الريب كما انه ينافي القطع بانتفائه كذلك يجوز
الريب ينافي القطع بانتفائه فاندفع الايراد ان انتهى فيرد عليه ان
المفهوم من كلمة ان فرض الشرط لا تجويزه فاذا لم يكن لهم ريب وكان
انكارهم واظهارهم الريب عنادا صح ان يقال تبكيتا لهم ان كان
لكم ريب فاتوا الآية كما في قوله تعالى قل ان كان للرحمن ولد الآية
قوله وهو اي الطريق المزيل ان يجتهدوا اي يبذلوا جهدهم وطاقتهم
في معارضته بنجم من نجومه النجم في اللغة مشترك بين الكوكب وما يقابل
الشجر ونجوم القرآن مقاديرها النازلة اليه صلى الله عليه وسلم
في كل وقت والمراد ههنا السورة او مقدارها اذ لا تحادي باقل
منها قوله وقيل معناه اي معنى في دفع الاشكال معنى لا ريب فيه انه لا ريب

فيه للمتقين اى بالنسبة اليهم لا مطلقا والمرتابون ليس بمتقين فلا يقدح لفظ فيه
فى صدق ارتياب غير المتقين فعلى هذا يكون للمتقين خبر لا وفيه صنعة وانما
مرضه لكون التخصيص غير مناسب لمقام المدح ولزوم كون قوله هدى ح
حالا فيتوجه النفى الى القيد فيختل المعنى كما سيجئ فيحتاج الى التحمل بانه حال
لازمة او قيد للنفى لا للمنفى مع ان فيه ما فيه كما لا يخفى وقد يقال فى وجه التمريض
ان الغالب فى الظرف الواقع بعد لا هى الخبرية وايضا يابى عنه وصل
المتقين بالذين اذ المعنى لا ريب فى حقية للمتقين المصدقين بحقيته ويرد
على الاول ان الغلبة ممنوعة عند تحقق ما يصلح للخبرية وصلوح الوصف
للظرفية وعلى الثانى جاز ان يكون هذا الوجه مبنيا على فصل الذين اذ
كثيرا ما يذكر وجوه من الاعراب والمعانى على تقدير دون تقدير قوله
وهدى حال من مقول قيل او مرتبط بمقول قيل وايا ما كان الغرض منه دفع
ما يورد من انه اذ كان قوله للمتقين خبرا فلا معنى لتوسيط قوله هدى
بين لا وخبرها فدفعه بانه حال من الضمير المجرور اى فى فيه لا من المستتر فيه لانه
راجع الى الريب فيفسد وهو ظاهر لكن يخدشه انه يكون المعنى لا ريب خاصا
فيه للمتقين حال كونه هدى لهم فيلزم منه ان يوجد فيه الريب حال عدم كونه
هدى لان الحال قيد فيفيد نفيه انتفاء الريب عنه بكونه هدى لهم فضلا عدم
كونه هدى يلزم وجود الريب فيجب ان يجعل حالا مؤكدة لا منتقلة وقوله
والعامل فيه عطف على وهدى حال فهو ايضا داخل تحت قوله
قيل والغرض منه دفع ما يرد على جعله حالا من الضمير المجرور من لزوم عدم
اتحاد عامل الحال مع عامل ذى الحال لان عامله حرف الجر وهو لا يعمل النصب
فى الحال فدفعه بقوله والعامل فيه اى فى هدى الواقع حالا الظرف الواقع صفة للمنفى
اى الريب والمراد بالظرف الواقع صفة هو حاصل معنى الظرف اعنى معنى
الفعل الدال عليه الظرف كالاستقرار والحصول والكون لانه الواقع صفة
وهو العامل حقيقة فى ذى الحال كما مر فى النعمت عليهم فيتحد عامل الحال مع عامل
ذيها ولكون المراد بالظرف حاصل معناه لم يكتف بان يقول والعامل
الظرف بل وصفه بكونه واقعا صفة للمنفى قوله والريب الخ اخر بيان معنى
الريب عن تحقيق مضمون جملة لا ريب فيه فقدمه فى الكشاف للاشارة ان
المقصد الاصلى تحقيق مضمونها وان الريب بايّ معنى اخذ غير صحيح فا
لاحتياج الى التاويل ثابت على التقادير كلها فتقديمه اولى واشار بقوله
فى الاصل مصدر رابنى الشئ الى ان المراد ههنا ليس معناه المصدرى
بل الشك كما سيجئ قوله اذا حصل ظرف للقول المفهوم من الكلام اى تقول

رابنى الشئ

رابنى الشئ اذا حصل ذلك الشئ فيك الريبة بكسر الراء منصوب على انه مفعول
حصل لانه بالتشديد من التحصيل قوله وهى الريبة قلق النفس واضطرابها
عطف تفسير لقلق النفس سمى الشك اى الريب نقل عن معناه الاصلى
الذى هو تحصيل الريبة واستعمل ههنا فى نظايره فى الشك الذى هو التردد
فى النسبة بين الشيئين بحيث لا يترجح عند العقل احد طرفيها من الوقوع
واللا وقوع فيفضى الى القلق والاضطراب ولهذا قال شيوخنا الى علاقة
النقل لانه اى الشك يقلق النفس ويزيل الطمانينة اى يوقعها فى القلق
ويزيل اطمينانها فالشك سبب لتحصيل القلق فاطلاق الريب عليه مجاز من
قبيل اطلاق اسم المسبب على السبب قال قدس سره استعمال ههنا بمعنى
الشك اذ لو اريد معناه الاصلى لقيل لا ريب له كما يقال لا مرية له و
اعترض عليه بان القرآن ليس مما يتوهم رايبا حتى كان الحقيق ان يقال
لا ريب له بل لو كان مصدرا ايضا لكان الواجب لا ريب فيه انتهى اقول
قد سبق ان معناه مصدرا تحصيل الريبة فمعنى الرايب تحصيل الريبة
قد عرفت ان القرآن لنزوله منجما حصل الريبة فى قلوب المرتابين فكيف
لا يتوهم كونه رايبا بعد ما تحقق انه رايبهم فلا بد من تنقيحه عنه بالتاويل المذكور
واجاب بعضهم بان مراده قدس سره ان استعمال امثال هذا المصدر بمعنى
غير شايع الاستعمال باللام وهو غير مناسب فلا يكون الريب ههنا
مصدرا ولا يلزم من كلامه جواز استعماله باللام فى هذا المقام حتى
يقال القرآن لا يكون رايبا انتهى وانت خبير بان فيه تسليم ان القرآن ليس برايب
وقد عرفت ما فيه قوله وفى الحديث الخ مقصوده من ايراد هذا الحديث
الشريف الاستشهاد على ان الريب فى الاصل مصدر رابنى وعلى
ان الريبة غير الشك كما ان الريب غيره على ما اشار اليه بقوله سمى به
الشك لما عرفت ان المراد به ان النقل الى الشك ولا شك ان المنقول عنه
غير المنقول اليه وعلى ان الريبة هى القلق اما الاول فلان الريب فى
الحديث استعمل فى اصل معناه مغايرا للشك اذ لا شك ان يريبك بفتح
وجوز ضمها ايضا مشتق من الريب بالمعنى المصدرى ولو بواسطة وان
معنى دع ما يريبك الى ما لا يريبك اترك ما يحصل فيك الريبة والقلق
منتقلا الى ما لا شك فيه فما يريبك عبارة عن الشك ولهذا علل الامر بترك ما
يريبك بقوله عليه السلام فان الشك ريبة واما الثانى فلان حمل الريبة على
الشك يقتضى التغاير بينهما والا لم يكن فى الكلام فايدة واما الثالث فلان
جعل الريبة مقابلة للطمانينة فى قوله عليه السلام والصدق طمانينة يدل

على انها القلق قال قدس سره ومعنى الحديث دع ما يريبك اى ما يقلقك
ذاهبا الى ما يطمئن به قلبك فان كون الشئ فى نفسه مشكوكا فيه غير صحيح
مما يقلق به النفس الزكية وتضطرب معه وكونه صحيحا صادقا مما
تطمئن له اى اذا وجدت نفسك مضطربا دع فى امر فدعه واذا
وجدتها مطمئنة فيه فاستمسك به لان اضطراب قلب المؤمن فى شئ
علامة كونه باطلا محللا لان يشك فيه وطمانينته علامة كونه حقا وصدقا
وقيل معناه دع ما يشك فيه الى ما يعلم فان العمل بالمشكوك يقتضى قلقا
وترددا وفى ذلك مشقة بخلاف العمل بالمعلوم فانه يقتضى سكونا و
راحة والاول اقوى انتهى ولعل وجه كون الاول اقوى هو ان قوله
والصدق طمانينة انما يلايم المعنى الاول لا الثانى ثم ان تعقب النفس
بالزكية مبنى على ان نفس كل مؤمن مزكاة عن اوساخ الكفر واوضار
الشرك فلا يرد ان الامر عام لكل مؤمن فتخصيص الدليل غير مناسب
واعلم ان صاحب الكشاف نقل عن الطيبى انه قال الحديث من رواية الترمذى
وفيه فان الكذب ريبة وما سلف لا يصح رواية ولا دراية ثم اعترض
عليه بانهما ممنوعتان اما الدراية فقد بين المص وجه المعنى بما لا مزيد عليه
واما الرواية فلان احدى الروايتين لا يبطل الاخرى فعلى هذا القدر
لا يعبى فيما يتعلق بالرواية ولا يشفى بل التحقيق ان يقال ذكر الامام الزيلعى
والشيخ شهاب الدين فى تخريج احاديث الكشاف ان الترمذى رواه
فى اخر الطب والحاكم فى الاحكام والبيوع ورواه ايضا الطبرانى
والبزار اقول حاصل ما ذكره هذه القائل ان هذا ايضا رواية ولا يخفى
ان صاحب الكشاف ايضا افاده بالطف وجه وابلغه حيث جعل احدى
الروايتين قوله ومنه اى من قبيل لا ريب فيه قولهم رب الزمان لنوائبه
اى مصائبه جمع نائبة بمعنى المصيبة لاشتراكهما فى العلاقة فان مصائب
الدهر وحوادث الزمان تقلق النفوس وتزيل اطمينانها كما ان الشك
كذلك قوله يهديهم الى الحق تعالى ان الهدى مستعمل مجازا فى معنى
اسم الفاعل المراد به الاستمرار التجددى وانه من هدى المتعدى
وان جاء من اللازم ايضا بمعنى الاهتداء والاشارة الى كونه مجازا فى
هذا المعنى بقوله والهدى فى الاصل مصدر لدلالة على انه ههنا ليس
مستعملا فى المعنى المصدرى وفى ما اختاره وان فاتت المبالغة الحاصلة
من ابقائها على المعنى المصدرى وجعله بمنزلة نفس الهداية على ما قرروا
فى انما هى اقبال وايثار الا انه يفيد ان كونه هاديا مستمر ومتجدد وهذا

وزر سن

ابلغ واوفق

ابلغ واوفق بمقام مدح الكتاب لما انه يكنى فى كون الرجل كاملا نفى العدل
كونه كذلك فى وقت ما كما لا يخفى قوله كالتقى والسرى قال الرضى قالوا ليس
فى المصادر ما هو على فعل الا الهدى والسرى ولندرته فى المصدر يؤنثها
بنو اسد على توهم انها جمع هدية وسرية وان لم يسمعا كالشرة فعل فى جمع فعلة
واما تقى فقال الزجاج هو فعل والتاء بدل من الواو كما فى تقوى
وقال المبرد وزنه تفعل والفاء محذوف كما يحذف فى الفعل فيقال
فى اتقى تقى انتهى اقول والحق بها بعضهم لقى وبكى ونقل عن سيبويه انه قال
مرة ان الهدى مصدر واخرى ليس بمصدر لان فعل لا يكون مصدرا ولوقوع
الاختلاف فى كونه مصدرا صرح المص بانه مصدر استشهد عليه بلحوق نظائره
مصدرا قوله ومعناه اى معنى الهدى مصدرا الدلالة مطلقا غير مقيد
بكونها موصولة الى المطلوب بقرينة ذكرها فى مقابلة الدلالة فلا ينافى تقييدها
بكونها بلطف على ما مر فى الفاتحة وبكونها على ما يوصل الى المطلوب مطلقا
الا انه ترك الاول اكتفاء بما سبق والثانى لتبادره لعدم الدليل على
التقييد بكونها موصلة فحملها بهذا المعنى ارادة الطريق الموصل وان لم
يسلكه اصلا او سلك ولم يصل وقوله تعالى واما ثمود فهديناهم و
استحبوا العمى الاية واردا بهذا المعنى قوله وقيل قابله صاحب الكشاف
الدلالة الموصلة اى الدلالة المطلقة والمقيدة بمجرد كونها الى ما يوصل مطلقا
وان لم تكن موصلة بالفعل بل المقيدة بكونها متصفة بالفعل بالايصال الى البغية
بالضم اى المط وبهذا المعنى ورد فى قوله تعالى انك لا تهدى من احببت و
المص رجح المعنى الاول ولم يذكر له دليلا ومرض الثانى مع انه نقل له
دليلا تنبيها على ان الاطلاق لكونه اصلا لا يحتاج الى الدليل فيكون
راجحا والتقييد لكونه خلاف الاصل يحتاج الى الدليل فيكون مرجوحا
وتحقيق المقام انه ورد استعماله بكل من المعنيين كما فى الايتين المذكورتين
فالمعنى الاول منقوص بالاية الثانية والمعنى الثانى منقوص بالاولى
واحتمال التجوز مشترك والاشتراك يجوز قيل لم يذهب الى التقييد غير
صاحب الكشاف فانه اختاره بناء على ما ذكره من الدليلين مخالفا لجمهور
ائمة التفسير منهم رئيس المفسرين ابن عباس رضى الله والامام علم الهدى
ابو منصور الماتريدى والامام ابو بكر السمرقندى والامام القرطبى والامام
الرازى والراغب وصاحب لباب التفاسير وغيرهم من المحققين
وجمهور اهل اللغة منهم ابن عطية وابن الاثير وابن القاطع والفارابى
والجوهرى وصاحب القاموس وغيرهم فانهم اطبقوا على عدم التقييد

بالوصول انتهى اقول ذكر في شرح المقاصد وشرح العقايد ان المذكور في
كلام المشايخ ان الهداية عندنا الدلالة الموصلة الى المط عند المعتزلة
اراءة طريق الحق والمشهور ان الهداية عند المعتزلة هي الدلالة الموصلة
الى المط وعندنا الدلالة على طريق يوصل الى المط سواء حصل الوصول
او لا انتهى فعلى ما هو المذكور في كلام المشايخ يكون التقييد مما ذهب اليه اهل
السنة وعلى ما هو المشهور يكون مما ذهب اليه جمهور المعتزلة فلا يصح انه لم
يذهب اليه غير صاحب الكشاف فان قلت فالمذكور مناف للمشهور قلت حاول
بعضهم التوفيق بينهما بان مراد المشايخ بيان الحقيقة الشرعية المرادة في اغلب
استعمالات الشارع والمشهور بين القوم هو معناه اللغوي او العرفي فلا
منافات لكن الظاهر في القرآن هو المعنى الشرعي فيلزم على المص و
صاحب الكشاف العدول عن الظاهر قوله لانه جعل الخ من مقول
قيل فان صاحب الكشاف استدل على ان الهدى هو الدلالة الموصلة
الى المط لا مطلق الدلالة على ما يوصل اليه بوجوه ثلثة لكن المص ترك
الوجه الثالث لكونه مع الاول دليلا واحدا على ما سيجئ بيانه الاول
من تلك الوجوه ما ذكره المص بقوله لانه جعل اي الهدى مقابل الضلال
في قوله تعالى هدى او في ضلال مبين وصاحب الكشاف لم يكتف بهذه
الآية بل ذكر آية اخرى وقدمها على هذه الآية وهو قوله تعالى اولئك
الذين اشتروا الضلالة بالهدى والمص تركها لاحتمال ان يكون التعريف
فيها للعهد او الجنس باعتبار الكمال ومع قيام هذا الاحتمال لا يتم بها الاستدلال
ثم ان وجه دلالة المقابلة بالضلال على ان الهدى هو الدلالة الموصلة هو
ان عدم الوصول معتبر في مفهوم الضلال فلو لم يعتبر الوصول في مفهوم
الهدى لم يصح التقابل واعترض عليه بان المذكور في مقابلة الضلال هو
الهدى اللازم بمعنى الاهتداء مجازا او اما اشتراكا كما قال في الصحاح
هدى واهتدى بمعنى وكلاهما في المتعدي ومقابلة الاضلال كما في قوله تعالى
يضل من يشاء ويهدي من يشاء والاستدلال لا يتم به اذ ربما يغير الاضلال
بالدلالة على ما يوصل الى المرام لا يجعله ضالا اي غير واصل واجيب بانه
لا فرق بين اللازم والمتعدي في باب المطاوعة الا بان الاول تاثر والثاني
تاثير فان المطاوعة حصول الاثر في المفعول عند تعلق الفعل المتعدي به
فلا يخالف المطاوع اصله الا في انه تاثر واصله تاثير كالمتكسر فانه في حاله
تسمى تحصيلها كسرا وقبولها انكسارا فاذا اعتبر الوصول في اللازم كان
معتبرا في المتعدي ايضا ورده قدس سره بان التمسك بالمطاوعة وجه

مستقل وذكر

وجه مستقل وذكر المقابلة مستدرك لان اعتبار الوصول في
الاهتداء مستغن عن الدليل وانت خبير بان هذا الرد انما يتم
في كلام الكشاف حيث جعل المطاوعة وجها ثالث واما المص
فقد ترك حديث المطاوعة ولم يجعلها وجها مستقلا بتنيها على ان
دليل المقابلة مبني عليها فيتم الجواب المذكور نظرا الى كلامه سالما عن
الرد المسطور ونية در المص ما ادق نظره قيل اعتبار عدم الوصول
في الضلال ليس لكونه فقدان المص بل لكونه فقدان طريق من شانه الايصال
اليه صرح به الشقات حتى القائل فانه قال في الافعال ضل كمراه شد فمقتضى
المقابلة كون معنى الهدى اللازم وجدان طريق من شانه الايصال و
الهدى الدلالة على ذلك الطريق كما لا يخفى انتهى اقول لو كان معنى اللازم
وجدان الطريق لم يصح ان يكون معنى المتعدي الدلالة على ذلك الطريق
بل وجب ان يكون معناه جعله واجد الطريق وتحصيله له بان يريه بعينه
ويشير اليه اشارة حسية ونقول هذا هو الطريق فان وجدان الطريق
انما يكون لازما لهذا الجعل لا للدلالة على ذلك الطريق فانها تجوز ان تكون
ببيان اماراته من غير ان يريه بعينه فربما لم يجده بمجرد بيان الامارات
فينفك الواجدان عن الدلالة فلا يكون لازما لها وقد يناقش على الاستدلال
بهذه الآية بان المقابل فيها هو الضلال المبين لا مطلق الضلال فيحتمل اندراج
غيره المبين وهو عدم الوصول مع الدلالة تحت الهدى وانت خبير بان
غير المبين هو الضلال الخفي وكيف نقول عاقل بان الضلال الخفي هدية فانه
ضلال مبين بقي ههنا بحث وهو انه لا يصح هذا الاستدلال عن اصله لما تقرر
في محله ان الحد لا يكتسب بالبرهان وجوابه انه قد تقرر ايضا في محله ان كل
تعريف فانه يتضمن دعاوى مثل انه حد او رسم وجامع ومانع ومساو
وانه معنى لغوي اشرعي او عرفي للمعرف فنستدل على تلك الدعاوى
الضمنية ويمنع وينقض ويعارض باعتبار كل ذلك مما هو جوابه ومما
ينبغي ان ينبه عليه ان صاحب الكشاف وانما اختار هذا المعنى واستدل عليه
لكونه اوفق للاصول الاعتزالية وقد بينت هذا في شرح المقاصد قوله ولانه
لا يقال مهدي الا لمن اهتدى الى المط اشارة الى الوجه الثاني من الاستدلال
المذكور وتقريره انه يقال في مقام المدح فلان مهدي ومعلوم انه لا يقال
ذلك في المقام المذكور الا اذا كان مهديا اي واصلا الى المط اذ لا مدح
الا بالوصول الى الكمال المط وعبارة الكشاف ههنا هذا ويقال مهدي
في موضع المدح كمهتد والمص عدل عنها لان المتبادر منها انهما متساويان

في اعتبار الوصول فيهما وليس كذلك فان الوصول معتبر في المعنى الحقيقي
للمهتدي واما المهدي فقد جاز ان يراد به في مقام المدح المنتفع بالهدى
واما المهدي مجازا على ما ذكره الامام الرازي فان من لم ينتفع بالهدى كان
في حقه كانه معدوم اذ لا اعتداد بالوسيلة عند فقدان المقصود واعترض
على هذا الدليل ايضا بان استعداد الكمال والتمكن من الوصول اليه
ايضا فضيلة مستحق عليها المدح واجيب بان التمكن مع عدم حصول الوصول
نقيصة يذم عليها ورد بان التمكن في نفسه فضيلة والمذمة انما نشاءت من المقارنة
بعدم الحصول كما ان العلم في نفسه احق الفضايل بالتقديم واسبقها في استيجاب
التعظيم الا انه اذا لم يقارن العمل يكون مذموما ويذم موصوفه ايضا لكونه
عالما بل لكونه تاركا للعمل به وبهذا يندفع ما يقال ان التمكن من افعال الخير
اذا لم يفعلها لم يمدح على تمكنه بل يذم حيث لم يفعل ما تمكن منه بخلاف غير المتمكن
فانه معذور انتهى لان هذا لزم على عدم فعله لا لتمكنه واما عدم فعل غير
المتمكن فلان الفعل منه ممتنع فعدمه واجب فهو فيه معذور كما قال نعم يرد
ان التمكن عام للكل لما تقرر من ان نوع الانسان مجبول على استعداد الكمال
والتمكن من الاهتداء الى ما فيه صلاحه فلا يناسب قولهم فلان مهدي الا
ان هذا وجه آخر قوله واختصاصه اي اختصاص الهدى المفسر بالدلالة على
ما يوصل المستفاد من اللام بالمتقين وغرضه بيان وجه تخصيصهم بالذكر مع
كون الهدى المفسر بها شاملا للكل فالمراد بالاختصاص التعلق الخاص الذي
يعبر عنه بالاختصاص لا الحصر يرد ان اللام لا يفيد الحصر ثم انه بين له
وجهين احدهما ما ذكره بقوله لانهم المهتدون اي ما فيهم من التقوى به اي
بهدى ذلك الكتاب فلم يرد تعلق بهم من حيث انهم المنتفعون به دون
غيرهم ممن طبع على قلوبهم واليه اشار بقوله والمنتفعون بنصه فانه
عطف تفسيري لقوله المهتدون فيكون المراد بالمتقين الصارفين الى
التقوى دون المطبوع على قلوبهم فهو مجاز باعتبار ما يؤول والنصب
في قوله بنصبه اما مصدر مضاف الى المفعول اي نصب الله تعالى اياه
دليلا لان الهدى ههنا بمعنى الفاعل اي الدليل كما اشار اليه بقوله
بهديهم واما بالتضمين بمعنى العلامة المنصوب قال في القاموس ونصبتني
كل ما جعل علما كالنصبة انتهى فهو بهذا المعنى ليس بجمع والضمير راجع الى
الكتاب ايضا على ان الاضافة بيانية فان الكتاب علامة منصوبة وآية
تنزيلية تدل على المقاصد الحقيقية وقد وقع في بعض النسخ بنعته وهو من
تحريف الناسخ قوله وان كانت دلالته عامة لكل ناظر من مسلم او كافر

يريد

يريد ان اختصاصه بالمتقين باعتبار ما ترتب عليه من فائدته التي هي الاهتداء
والانتفاع به لا ينافي عمومه باعتبار اصل مدلوله الذي هو مطلق الدلالة
الشاملة للكل قوله وبهذا الاعتبار اي اعتبار عموم الدلالة لا خصوص الانتفاع
قال تعالى وتقدس هدى للناس حيث عبر عنهم بلفظ يعم الفريقين و
مقصوده التوفيق ايضا بين الآيتين فحاصل هذا الوجه ان اثر الهدى انما يظهر
في الصابرين الى التقوى بهدايته لان الذين طبع على قلوبهم لا يهتدون به و
ان هدوا قوله او لانه لا ينتفع الخ هذا الوجه الثاني وحاصله ان الانتفاع
بهذا الهدى يتوقف على الاتصاف بالتقوى بالفعل اذ لا بد في الانتفاع
بالدليل من التامل والنظر الصحيح لانه ما يتوصل بصحيح النظر فيه الى المطلوب
ولا يأتي هذا الا ممن جعل عقله مصقولا عن صداء الكفر واوضار الشرك
وهذا هو اول مراتب التقوى فقوله فصقل بالتخفيف وجوز التشديد
مبالغة قوله استعمله اي استعمل ذلك العقل المصقول في تدبر الآيات
اي آيات الله المنصوبة في الانفس والآفاق الدالة على وجوده وصفاته
او آيات الانبياء الى العلامات الدالة على نبوتهم من غير التحدي قوله
والنظر في المعجزات اي ليحصل التصديق النبي عليه السلام وتعرف النبوات
اي طلب معرفة ما يتعلق بالانبياء عليهم السلام من احوالهم واقوالهم واطوارهم
ليحصل اتباعهم فالمراد بالمتقين المتصفين باول مراد التقوى لتحصيل
ساير مراتبها فيكون تخصيصهم فعلى هذا الوجه يندفع محذور آخر يتوجه
على تفسير الهداية بالدلالة على ما يوصل وهو ان تعلقه بالمتقين عار عن الفائدة
فان من اهتدى الى مقصوده كانت دلالة على ما يوصل اليه لغوا ويؤدي
ايضا الى تحصيل الحاصل وجه الانتفاع ان من اهتدى الى المرتبة الاولى
من مراتب التقوى لو دل على ما يوصل الى ساير المراتب لا يكون هذه
الدلالة لغوا واما على الوجه الاول فلا يتوجه هذا المحذور اصلا لما عرفت
من ان المراد بالمتقين ح المعنى المجازي اي الصابرون الى التقوى
بهذا الهدى واما الهدى بمعنى الدلالة الموصلة على ما اختاره صاحب
الكشاف فليست عامة للكل فلا حاجة فيها الى بيان وجه التخصيص
بهم الا انه يرد محذور لزوم تحصيل الحاصل فان قولنا هو هدى للمتقين
بمنزلة انه دالة دلالة موصلة الى المط للمتقين الواصلين اليه لانك اذا عبرت
عن الشيء بما فيه معنى وصفية وعلقت به معنى مصدريا اما في صيغة فعل
او غيرها فهم منه في عرف اللغة ان ذلك الشيء موصوف بتلك الصفة حال
تعلق ذلك المعنى به مثلا اذا قلت ضربت مضروبا سوادا دل منه انه موصوف

بالمفروبتية حال تعلق خبرك به لا بسبب خبرك اياه بل قبله كما في قولك فيه شفاء
للمريض وبعد للضال واجاب في الكشاف عن المحذور بان المراد بالهدى
اما التثبت على ما كان حاصلاً او اريد بالمتقين المشارفون بالتقوى
قوله لانه كالغذاء تعليل لما تضمنه قوله لا ينتفع به الا من صفته الخ وهو توقف
الانتفاع المذكور على الصفة الذي مرجعه المرتبة الاولى من التقوى
وهو الايمان يعني ان علة التوقف المذكور هي ان الكتاب غذاء روحاني
يحفظ صحة الروح كالغذاء الجسماني الصالح لحفظ الصحة البدنية فكما
ان قوام الاشباح واعتدال افعالها بالصحة المسببة عن الغذاء فكذلك
قوام الارواح واعتدال افعالها من تحصيل ما ينفعها في المعاش والمعاد
بالصحة الروحانية المسببة عن التصديق بكتاب الله تعالى والعمل
بموجبه وقوله فان لا يجلب نفعا يحقق وجه الشبه بينهما اي كما ان الغذاء
الجسماني الصالح لحفظ الصحة لا يجلب لبدن نفعا من صحة المزاج والقوة
ما لم يكن اصل الصحة حاصلة فيه لان حفظ الشيء انما يكون بعد تحقق اصله
فكذلك الكتاب لا يجلب نفعا للروح من اهتداء به تدريجي في مراتب الكمال
ما لم يكن اصل صحته وهو الايمان حاصلا والسر فيه ان الغذاء وان كان
صالحا في نفسه لا ينفع السقيم بل يضره كالمحموم فانه ان اكل غذاء صالحا يزيد
حماه بل يؤدي الى المراض ردية لتشوش الطبيعة في التوجه اليها ولذا يدفع المرض
اولا بالادوية ثم يعطى الغذاء الصالح وما قيل فيه انه كالدواء النافع ايضا
في دفع المرض كما يدل عليه قوله تعالى ما هو شفاء فينتفع به الكافر لدفع مرض
الكفر ممنوع بان الدواء النافع لا ينتفع به كل مريض بل من يكون قابلا للدواء
الا يرى ان المريض اذا كان غير متاثر من الدواء لا يشتغل الطبيب بمعالجته
وايضا ما ذكره المص هو الملايم لمقام توجيه قوله تعالى هدى للمتقين لان
قوله تعالى شفاء ورحمة للمؤمنين بمنزلة قولك شفاء للاصحاء فيحتاج الى التوجيه
اصلا كهدى للمتقين واما كونه شفاء للمرضى فلا يحتاج الى التوجيه لكونه على ظاهره
فلا يكون مناسبا لمقام بيان الاحتياج الى التوجيه نعم ذكر المص في تفسير هذه
الآية ما يلايم ما ذكره هذا القائل حيث قال انه كالدواء الشافي للمرضى و
الحق ان القرآن يشبه كلا من الغذاء الصالح والدواء الشافي فهنا نظر الى
مناسبة المقام واعتبر كونه كالغذاء وفي تفسير الآية نظر الى نسبة الشفاء
اليه وجعله كالدواء الشافي قوله واليه اي كون الكتاب كالغذاء الصالح
اشار بقوله تعالى وننزل من القرآن الآية وموضع الاشارة هو قوله تعالى
للمؤمنين فانه في قوة ان يقال للاصحاء ولا شك ان النافع في الصحيح هو

الغذاء

الغذاء الصالح اذ نفعه حفظ الصحة الموجودة واما الدواء فنفعه ازالة
المرض وجلب الصحة هذا وقد عرفت مما نقلنا عن المص في تفسير هذه
الآية ان فيها اشارة ايضا الى كونه كالدواء النافع للمرضى فلا تغفل قوله
ولا يقدح ما فيه من المجمل الخ اشارة الى دفع ما يرد على كون القرآن
هدى من انه يقدح في ذلك وجود المجمل والمتشابه فيه لانهما لا يفيدان
بنفسهما شيئا وتوجيه الدفع ان ذلك غير قادح لعدم انفكاك ما فيه
عن بيان تعيين ما هو المراد لما تقرر في محله انه لا يجوز تاخير البيان عن
وقت الحاجة فهو الهدى حقيقة واما ما يتعين المراد منه فهو تابع له معتبر
لبيان المراد منه وغير مفيد ابتداء لكن هذا الجواب انما يتمشى على مذهب
الشافعية حيث فسروا المتشابه بما لا يتضح معناه وذهبوا الى ان تاويله
مما يعلمه الراسخون في العلم واما على مذهب الحنفية القائلين بانه لا يعلم
تاويله الا الله فتوجيه كونه هدى هو ان الحكمة في انزال المتشابهات مع التعبد
بالتسليم والانقياد وتفويض علمه الى الله وكف عنان النظر عن الخوض
في معناه فهو بهذا الاعتبار هدى يهدي المتقين الى ان الله اسرار يستبدها
ولا يعرفها الا هو ثم ان كونه هدى يكفي فيه انه هدى في بيان الشرائع وما
تايد فانه في العقول ولا يلزم ان يكون هدى في كل شيء حتى يقال انه ليس هدى
في اشرف المطالب من معرفة الله وصفاته ومعرفة النبوة لانه يتوقف كون
القرآن حجة عليها قوله والمتقي اسم فاعل اي هو في اللغة اسم فاعل من اتقى الذي
هو مطاوع وقى كما اشار اليه بقوله من قولهم وقاه فاتقى فاصله اوتقى
على وزن افتعل فقلبت الواو ياء لانكسار ما قبلها وابدلت منها التاء ثم
ادغمت ولامه ياء حذفت في المتقي تحرزا عن اجتماع الساكنين لانها ساكنة
وعلامة الجمع ايضا ساكنة ونعينها بالحذف لان العلامة تدل على المعنى
فهي بالبقاء اولى ولما كان اتقى افتعل للاتخاذ بمعنى اخذ وقاية بين معنى
الوقاية ايضا فقال والوقاية اي الدال عليها المتقي او اتقى دلالة المشتق
على مبدا اشتقاقه فرط الصيانة اي هو في اللغة مطلق الصيانة المفرطة
بمعنى كمال الحذر من اي شيء كان من غير اختصاص بما ذكر في المراتب الثلثة
كما يقال فرس واق اذا وقى حافره من ادنى شيء يصيبه قوله وهو اي المتقي
في عرف الشرع اسم لمن يقي نفسه اي يصونها لا مطلقا بل عما يضره في الآخرة
ويرد عليه انه لا يندرج فيه صاحب المرتبة الاولى ولا الثالثة اما
الاول فلانه اعتبر في المعنى اللغوي المعتبر في المعنى العرفي الشرعي ان يكون
الصيانة مفرطة وصاحب المرتبة الاولى لم يصن نفسه فرط الصيانة عما يضره

في الآخرة لانه انما صان نفسه عن العذاب المخلد وهو اخص مما يضر في
الاخرة لتناول العذاب الغير المخلد ايضا كما لعصاة المؤمنين فرط
الصيانة عما يضر في الآخرة ان لا يجوم حوم ما يفضي اليه اصلا مخلدا او غير
مخلد واما الثاني فلان فعند المرتبة الثالثة التي هي مرتبة الانبياء و
الاولياء لا يفضي الى الضرر الاخروي حتى يكون تحصيلها فرط صيانة
للنفس عن ذلك الضرر والجواب عن الاول ان ما يضر في الآخرة مطلق
ينصرف الى الكامل وهو العذاب المخلد ولا شك ان فرط الصيانة عنه
انما يحصل بالمرتبة الاولى التي هي الايمان والتبري عن الكفر اذ لا يتصور
صيانة عنه فوق هذا وعن الثاني ان شغل السر عن الحق وعدم
التبتل اليه تعالى شانه لكونه حجابا بين العبد والرب ضرر اخروي نظرا
الى اصحاب المرتبة الثالثة لانها سيئة بالنسبة اليهم كما ينصح عنه حسنات
الابرار سيئات المقربين على انهم لما تباعدوا بمراحل عما يفضي الى ما يضرهم
في الآخرة صدق انهم افرطوا في الصيانة حيث لم يحوموا حوم المباحات
فضلا عن الآثام واي صيانة فوق هذا قيل في الجواب عن الاول
انه لا يلزم رعاية جميع ما في المعاني اللغوية في الحقايق الشرعية بل قد
يزاد فيه قيد من القيود كالصلوة والزكوة وقد ينقص كالايمان و
الكفر فانهما في اللغة لمطلق التصديق والستر اعم مما في الشرع وانت خبير
بان الايمان كالصلوة في انه زيد في الشرع على مطلق التصديق كونه متعلقا
بما جاء من عند الله كما زيد في الصلوة على مطلق الدعاء كونه على وجه
مخصوص نعم المعتبر عدم المخالفة بين ما في اللغة وما في الشرع وههنا كذلك
قوله ولاي للتقوى ثلث مراتب اشارة الى انه ليس للمتقي معان بل للتقوى
درجات والمتقي ليس الا من تقى نفسه والمراد المراتب الكلية والا
فالمراتب الجزئية يزيد على الثلث وتفصيله لا يليق بهذا الموضع ثم ان المرتبة
الاولى تقوى العوام عن الكفر بالايمان والاسلام والثانية تقوى
الخواص عن الذنوب والآثام والثالثة تقوى خواص عن الاشتغال
بغير الملك العلام وقد فضلها المص بما لا مزيد عليه قوله الاولى اي المرتبة
الاولى من تلك الثلث التوقي عن العذاب المخلد الذي هو اعظم مضار
الآخرة بالتبري عن الشرك اي مطلق الكفر لانه الموجب للخلود الا ان
الشرك لكونه اعظم انواع الكفر خصه بالذكر كما انه خصه بالذكر في قوله
تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به الآية قال تعالى ان الشرك لظلم عظيم
قوله وعليه اي على انه التوقي بالتبري عن الكفر ورد قوله تعالى والزمهم

كلمة

كلمة التقوى اي كلمة التوحيد والشهادة فان اضافة الكلمة الى التقوى لانها
سببه فدل على هذه الكلمة كاف في حصول التقوى ولا شك ان هذه الكلمة
انما تكفي في عدم الخلود فظهر ان التقوى في هذه الآية بمعنى التوقي عن العذاب
المخلد قوله والثانية التجنب عن كل ما يوثم اي يوقع في الاثم من اثمه بالتشديد
اوقعه في الاثم ولا شك ان الاثم ايضا ما يضره في الآخرة قوله من فعل او ترك
بيان لما يوثم فكل منهما مندرج تحته لا احدهما فكان الظاهر الواو والا انه اشار
بالواو الى عموم النفي المستفاد من التجنب كما في قوله تعالى ولا تطع منهم آثما او كفورا
قوله حتى الصغاير عند قوم واعلم انهم اختلفوا في انه هل يجب اجتناب الصغاير
في حصول التقوى اولا فبعضهم ذهب الى انه يجب في قوله المص حتى الصغاير
عند قوم اشارة الى ان المختار عنده انه لا يجب والا يلزم ان يكون احد
متقيا حتى الانبياء لما حقق في موضعه انه لا يشترط في النبوة العصمة عن الصغاير
ولو بعد البعثة قوله وهو اي التجنب المذكور هو المتعارف باسم التقوى
في عرف الشرع كما ان المتقي هو المتعارف في المعنى المذكور بحسب ذلك العرف
قوله وهو اي التجنب عن كل ما يوثم هو المعنى اي هو المراد بقوله تعالى ولو
ان اهل القرى آمنوا واتقوا الآية فان عطف اتقوا على آمنوا يشعر بان
المراد به امر لا يحصل بمجرد الايمان بل لا بد منه ايضا حتى يترتب عليه جواب
لو وهو قوله تعالى لفتحنا عليهم بركات من السماء والارض والمعلوم
ان ذلك الامر هو الاجتناب عن المعاصي والآثام قوله ان ينزه عما
يشتغل سره اي يجعل باطنه وقلبه مشغولا ومعرضا عن الحق وقوله ويتبتل
اليه بالنصب عطف على ينزه اي ينقطع عن الخلق متوجها الى الحق بسره
شره اي بكليته وبجامع قلبه وقالبه فانها جمع شرشرة بمعجمتين مكسورتين و
مهملتين اولهما ساكنة وثانيهما مفتوحة وهي القطعة من الشيء فسراسره
قطعه فتبتله اليه تقطعه اليه بجميع قطعه التي هي اعضاؤه قواه قوله وهو التقوى
الحقيقي المطلوب بقوله تعالى واتقوا الله حق تقاته فان سائر مراتب التقوى
في حسه كالعدم فهو حقيق بان يستحق التقاء واما انه المطلوب في هذه
الآية فيرد عليه اولا ان الظاهر ان الامر للوجوب وليس بهذا التنزه
من الواجبات الشرعية وثانيا ان المص فسر حق التقاء في تقريره هذه
الآية باستفراغ الوسع في القيام بالواجب والاجتناب عن المحارم و
قد يتكلف في دفعهما بان المراد انه التقوى الحقيقي عند المحققين من اهل
الحقايق والتصوف والمطلوب عندهم وان التنزه المذكور واجب عند
الكل العارفين وتاركه يكون آثما على هذا فهم قوله وقد فسر هدى للمتقين على

على الاوجه الثلثة قيل فمعناه على الاول هدى للذين يتقون عن الشرك وعلى
الثاني للذين يتقون عن الاثام كلها وعلى الثالث للذين يتقون عما يشغلهم
عن التوجه الكلي الى الحق واعلم ان الغرض من قوله وقد فسر الخ مع
انه علم التفسير التقوى وعلى هذه الاوجه الثلثة من الوجهين المذكورين
لاختصاص الهدى بالمتقين لكونها مبنيين على التفسير بما هو ان ما ذكر من
وجه الاختصاص ليس من قبيل التفسير بمجرد الراي بل ورد تفسير
التقوى بذلك من قبيل التفسير فاندفع ما اورد عليه ان قوله وقد فسر الخ
تكرار صرف لما علم هذا التفسير من الوجهين المبنيين عليه قوله واعلم ان
الاية يحتمل اوجها من الاعراب شروع في بيان اعراب الاية بعد بيان معناها
فان المراد بالاية ليس مجرد قوله تعالى الم ذلك الكتاب بل هو الى قوله للمتقين
والدليل على هذه الارادة سياق كلامه وسباقه اما الاول فلانه اخر
بيان هذه الاوجه عن بيان معنى قوله لا ريب فيه هدى للمتقين واما
الثاني فلانه ادرج بيان اعراب قوله لا ريب فيه وقوله هدى للمتقين في
تضاعيف هذه الاوجه التي ذكرها كما سيظهر وهذا التركيب احسن من
ترتيب الكشاف حيث اورد اولا وجوه اعراب الم ذلك الكتاب
ثم بين معنى قوله لا ريب وقوله هدى للمتقين ثم بين اعرابهما ايضا فانه
يوجب انتشار الفهم بخلاف ترتيب المص فانه جعل كلا من بيان المعنى
الاية وبيان وجوه اعرابها فصلا على حدة قوله ان يكون اي الوجه الاول
هو ان يكون الم مبتدا بناء على انه اسم للقرآن كله او اسم السورة المعينة او
مقدر بالمؤلف منها اي ما دل بقولنا المؤلف من هذه الحروف وانما بني
كونه مبتدا على هذه الاحتمالات الثلثة من بين الاحتمالات السابقة
لانه على بعضها وان كان ذا حظ من الاعراب الا انه لا يكون مبتدا
لعدم صحة حمل ذلك الكتاب عليه وعلى بعضها لا يكون ذا حظ منه اصلا
فضلا عن ان يكون مبتدا قوله وذلك خبره بنصب خبره عطف على
قوله الم مبتدا كمن على تقدير كونه اسما للسورة لا بد ان يراد بالكتاب
المعنى الكلي الصادق على كل سورة حتى يصح جعل ذلك الكتاب
خبرا عنه قوله وان كان اخص من المؤلف مطلقا مرتبط بقوله و
ذلك خبره على الاحتمال الثالث اي هو خبره على تقدير كونه مقدرا
بالمؤلف ايضا وان كان على هذا التقدير اخص منه مطلقا لصدق
المؤلف على غير ذلك الكتاب ايضا والاصل اي والحال ان الاصل
في القضايا الحملية الموجبة ان الاخص من حيث هو اخص لا يحمل على الاعم

من

من غير جعله مساويا له بادخال السور الجزئي عليه كما في قولنا بعض الحيوان
انسان فلا يقال الحيوان انسان لانه يفضي الى ان لا يكون الاعم اعم لان
معنى الحمل الايجابي الاتحاد وهو ينافي العموم لاستلزامه التساوي فان قلت
ينبغي ان لا يحمل الاعم ايضا على الاخص لان الاتحاد من الطرفين قلت
هذا انما يرد اذا كان الحكم الايجابي بالاتحاد بين الموضوع والمحمول
من غير تعيين المتحد والمتحد معه وليس كذلك والا لما كان بين القضايا
وعكوسها فرق معنوي بل الحكم في الموجبة انما هو باتحاد الموضوع والمحمول
وهو وان كان مستلزما في نفس الامر لاتحاد المحمول بالموضوع ايضا لكنه مغاير له
بحسب المفهوم فالموضوع ما حكم باتحاده بالمحمول وقد حقق هذا كله في
موضعه فاذا حكم باتحاد الاعم بالاخص يلزم نظرا الى مفهوم القضية ان لا يتحقق
الاعم بدون الاخص فينافي العموم واما اذا حكم باتحاد الاخص بالاعم فاللازم
منه نظرا الى هذا المفهوم عدم تحقق الاخص بدون الاعم وهو لا ينافي
الخصوص بل يحققه قوله لان المراد به لدفع الاستبعاد المفهوم من قوله وان كان
اخص الخ اي الخبر المذكور وان كان اخص من المبتدا ظاهرا لكنه ساوله
من حيث الارادة لان المراد به ليس مطلق المؤلف حتى يعم بل المؤلف المقيد
وهو المؤلف الكامل في تاليفه البالغ اقصى درجات الفصاحة ومراتب
البلاغة والمؤلف المقيد بهذه القيود وان كان اعم ايضا بحسب المفهوم
لا تقرر في محله ان تقييد الكلي بالكلي لا يفيد الجزئية ولو كانت القيود
الوفا الا انه ساو بحسب الخارج لافادة التقييد الانحصار في فرد
بحسبه والقضية خارجية لا حقيقية لان من الافراد المقدرة للمؤلف
كامل البالغ اقصى درجات البلاغة ما لا يصدق عليه ذلك الكتاب لانه
تعالى قادر على ان يأتي بما هو اعلى درجة منه قوله لما تقرر محله ان
المراتب الممكنة للبلاغة غير متناهية وان كانت الموجودة منها متناهية
قوله الكتاب صفة ذلك برفع الكتاب ونصب صفة عطف على قوله وذلك
خبره ويجوز ان يكون كل من المعطف والمعطوف عليه مبتدا وخبر عطفا
على جملة يكون مع معموليه عطف جملة على جملة فيجب رفع الجزئين الاخيرين
فيهما واياما كان فالخبر على هذا الوجه يكون مفردا والكلام جملة واحدة
واللام فيه للعهد اذ لا فائدة في الاخبار عن القرآن او السورة او المؤلف
منها بان الجنس الكتاب يصدق عليه قوله وان يكون الم خبر مبتدا محذوف
الخ عطف على قوله ان يكون الم مبتدا فهو وجه ثان من اوجه الاعراب بني
ايضا على الم اسم للقرآن او السورة او مقيد بالمؤلف فعلى الاول فمقدر

المبتداء القرآن فيكون المعنى القرآن مسمى بهذا الاسم وعلى الثانى بتقدير
المبتداء السورة فيكون المعنى السورة المعروفة بكمال البلاغة والهداية مسماه
بهذا وعلى الثالث بتقدير المتحدى . فالمعنى المتحدى بتؤلف من هذه
الحروف وهو ان يكون معلوم التركيب من هذه الحروف الا ان فائدة
فى الاخبار الزامهم بانه من عند الله والا لما عجزوا عن الاتيان بمثله على
ما فمن قال لا فائدة فى الاخبار لكونه معلوم التركيب منها فقد اتى بالا فائدة
فيه قوله وذلك خبر ثانيا عطف على قوله الم خبر مبتدا محذوف اى و
يكون ذلك خبرا ثانيا لذلك المبتدا المحذوف او بدلا من الخبر الاول الذى
هو الم وعلى التقديرين يكون الكتاب صفة ذلك ويجوز ان يجعل ذلك
مبتداء والكتاب خبره والجملة خبرا ثانيا للمحذوف او بدلا من الخبر الاول
المفرد قوله ولا ريب فيه الخ شروع فى توجيه اعراب لفظ لا ريب فيه وانما قدمه
على الوجه الثالث من وجوه اعراب الم ذلك الكتاب وكان المناسب
تاخيره عنه ايضا لان لا ريب فيه على بعض محتملات الوجه الثالث من
تتمة ذلك الكتاب وخبره والمجموع جملة فالاولى تقديم بيان اعرابه
ليظهر وجه صحة كونه خبرا هناك بلا كلفة وما قيل انه جواب سوال
مقدر ان التاويل المذكور فى لا ريب فيه انما يحتاج اليه لو كان معنى
لا ريب نفى الريب بالكلية ومن اين له ذلك فاجاب بان فيه قراءتين
وكل منهما يدل على نفى الريب بالكلية احدهما بطريق النص والاخر
بطريق الظهور انتهى فيرد عليه انه كان الواجب ح ايراده فى جنب
التاويل المذكور ولا معنى لتاخيره الى هنها وقوله فى المشهورة مبنى اى
ريب فى القراءة المشهورة بين القراء مبنى على الفتح فليس المراد المشهورة ما يقابل
المتواترة فلا ينافى كون هذه القراءة متواترة لان شهرتها بين القراء انما هى
لتواترها قال الرضى فى شرح قول الكافية فان كان مفردا فهو مبنى على ما
ينصب به انه مبنى لتضمنه لمعنى الاستغراقية وذلك لان قولك لا رجل نصا
فى نفى الجنس بمنزلة لا رجل بخلاف لا رجل فى الدار كما ان ما جاءنى من رجل
نصا فى الاستغراق بخلاف ما جاءنى رجل اذ يجوز ان يقال لا رجل فى
الدار بل رجلان وما جاءنى رجل بل رجلان ولا يجوز لا رجل فى الدار
بالفتح بل رجلان وما جاءنى بل رجلان ولما ارادوا التنصيص على الاستغراق
ضمنوا النكرة معنى من فبنوها فانما بنيت على الفتح ليكون البناء على حركة
استحقتها النكرة فى الاصل قبل البناء انتهى فقوله المعنى لتضمنه معنى من
اى الاستغراقية لبيان سبب اصل بنائه لا لبنائه على الفتح ولذا لم يصرح بقوله

على الفتح

على الفتح اولم يقل مفتوح واما بنائه على الفتح فاشار الى سببه ايضا بقوله
منصوب المحل على انه اسم لا النافية للجنس العاملة عمل ان وهو نصب الاسم
ورفع الخبر فانه يدل على ان الحركة التى استحقها لفظ ريب قبل البناء هو الفتح
لان اعراب الاسم نصبا انما هو بالفتح قوله لانها لتضمنها اشارة الى ان حمل لا على
ان فى العمل من قبيل حمل النقيض على النقيض لانها لا لتحقيق النفى وان لتحقيق الاثبات
وقوله ولازمة للاسماء لزومها اشارة الى جهة اخرى تقتضى ايضا الحمل المذكور
وهى انهما تشتركان فى ان عملهما يختص بنوع الاسم قال فى قسم النحو من المفتاح
واما لا لنفى الجنس فهو ملحق بان الحاق النقيض بالنقيض مع اشتراكهما فى الاختصاص
بالاسم انتهى فان قلت لا تدخل على الفعل ايضا ويعمل فيه الجزم فكيف يختص
بالاسم قلت الكلام فى لا النافية للجنس وهى لا تدخل الفعل لانتفاء الجنسية فيه و
الذى يدخله هى لا الناهية الجازمة واما الداخلة على الماضى مثل لا صدق
ولا صلى فان لم تكن ناهية وجازمة لكنها ليست بنافية للجنس ايضا بل لمجرد النفى
قوله وفى قراءة ابى السمال بمهملة ومهملة ومثلثة تابعى مشهور اسمه سليم من المجازى
وقيل سليمان قيل كان الانسب فى مقابلة المشهورة ان يقول وفى الشاذة
الا انه عدل منه اعلاما بان من قراء بهذه القراءة تابعى مشهور قوله مرفوع بلا
التى بمعنى ليس اى لفظ ريب فى هذه القراءة معرب مرفوع منونا على ان
يكون لا بمعنى ليس عاملة عمله من رفع الاسم ونصب الخبر على عكس النافية
للجنس قوله وفيه اى لفظ على القراءتين خبره لا انه على الاول مرفوع المحل
وعلى الثانى منصوب المحل ثم انه فرق فى الكشاف من القراءتين بان المشهورة
يوجب الاستغراق وهذه تجوزه قال قدس سره بيان ذلك ان المشهورة لنفى
الجنس اى الحقيقة ويلزمه نفى افرادها اذ لو ثبت فرد منها كانت الحقيقة
ثابتة فى ضمنه ولا تحتمل معنى اخر فهى نص فى الاستغراق توجيه فاذا قيل لا
رجل فى الدار بالفتح لم يصح بل رجلان او رجال والمشهورة تجوزه للاستغراق على
معنى انها ظاهرة فيه وتحتمله لمعنى اخر اما الاول فلان المتبادر من النكرة المنونة
فرد لا بعينه وهو مساو للحقيقة فاذا نفى استلزم نفى جميع الافراد واما الثانى فلانه
قد يقصد بذلك نفى الوحدة المنفردة الى المجردة عن العدد فيقال لا رجل فى
الدار بل رجال اى الجنس موصوف بالتعدد لا بالوحدة اما اذا فسرت لفظ
من الاستغراقية وقلت لا من رجل زال الاحتمال وصار نصا فى الاستغراق
كالمبنى الا ان مفهوم المبنى نفى الحقيقة ومفهوم لا من رجل نفى فرد لا بعينه حتى
اذا فسرت الاول بالفارسية قلت نيست مرد ودرى والثانى قلت
نيست هيچ مردى واما لا رجل بالرفع فمعناه نيست مردى انتهى وقد يتوهم
رجل

ان تعليلهم بناءه بتضمنه لمن ينبئ بعدم الفرق بين لا رجل ولا من رجل وهو
قدس سره قد فرق بما ذكر وانت خبير بان قولهم علة بناء تضمنه لمن ليس معناه
ان من مقدرة في نظم الكلام مراد به معناه بل اراد وابه اظهار علة البناء فيه
وان لا رجل في قوة لا من رجل في نصوصية في الاستغراق وهذا القدر يكفي
سببا للبناء فانهم قالوا سبب بناء المبهمات كونها كالحرف في الاحتياج مع تحقق
الفرق المعنوي بينهما وبين باب استقلال بالمفهومية وعدمه نعم يرد هذا على
من علل استغراق المبني بتضمنه معنى من مقدرة على ما صرح به قدس سره في نقل
الكلام المنقول حيث قال وقيل استغراق المبني لتضمنه معنى من مقدرة
فيجب ان لا يفتقر اليها انتهى وانما لم يلتفت المص الى بيان الفرق المعنوي
بين القراءتين لكونه خارجا عما هو المقصود الاصلي في هذا المقام من بيان
وجوه الاعراب المقتضي للفرق اللفظي ولم يقدم كما قدم في قوله تعالى
لا فيها غول يعني لما لم يكن المقصود بالنفي ههنا هو الريب بل كونه متعلقا له
توهم ان النفي لم يتوجه الى اصل الريب بل الى متعلقه الذي هو الظرف
الظرف فكانه ذكره اهم فلم لم يقدم هنا كما قدم في قوله تعالى لا فيها غول
هو ان اشتراكهما في ايهام ان ذكر الظرف اهم لتساويهما في ان نفي الاسم
مطلقا ليس بمقصود في كل منهما كان يستدعي ان يراعى فيهما مقتضى الاهمية
على السواء قوله لانه لم يقصد يعني ان وجه عدم التقديم مع اقتضاء المشابهة
للآية المذكورة اياه عدم قصد تخصيص نفي الريب به من بين ساير الكتب اي
الكتب الالهية كما قصد ثم اي في قوله لا فيها غول اذ المقصود ان القرآن حق
لا مجال للريبة فيه بردا لما يزعم المشركون لا ان الريب منفي عنه ثابت لغيره
اذ لم يكن ههنا كك منازعة في ذاك بخلاف لا فيها غول اذ قصد فيه
تخصيص نفي الغول في خمور الجنة من بين ساير الخمور وفي المفتاح
امتنع تقديم الظرف لدلالته على ان ريبا في ساير كتب الله وانه باطل
ولا خفاء انه توجيه اخر كما صرح به قدس سره قيل تعريض على ما في المفتاح
تاخير الخبر لا لان الحصر المستفاد من تقديم باطل لان ما باقي الكتب السماوية
ليس بمعجز فلا قاطع لوقوع الريب فيه بل لتجديد الكلام لما سبق له فان المفهوم
من الحصر المذكور فضلة في المقام واحتياجه ما هو احسن نظما وتوسيع دائرة
القرآن ورد بان انتفاء الاعجاز لا يوجب عدم قطع عرق الريب لجواز ان
يكون علة انتفاء الريب اخر سوى الاعجاز على ان الريب المنفي هو الريب
في كونه وحيا من الله ولا شك ان جميع الكتب لا تحوي علمه مسلم فضلا عن فاضل
وما ذكره في الترقي صريح في ان الحصر ليس بمقصود وهذا هو مراد المص و

غيره

وغيره فمن قال ببطلان اراد الزيادة على قدر الكفاية انتهى اقول الحق
الذي لا محيد عنه هو ان ساير الكتب الالهية لعدم كونها محفوظة عن
التحريف والتبديل والزيادة والنقص صارت مظنة للريب في انها وحي
من تعالى والذي لا ريب في انه وحي هو ما كان باقيا على نزوله وقبل التحريف
والحصر المستفاد من التقديم انما هو بالنسبة الى ما في ايديهم مما حرفوه كلمها عن
مواضعها وعدم كونه تماما وحيا مقطوع قال الله تعالى فويل للذين يكتبون
الكتاب بايديهم ثم يقولون هذا من عند الله الآية فالقول بعدم وجود
الريب في الكتب في انها وحي من الله لا يجترى عليه مؤمن فضلا عن فاضل
ثم قوله وما ذكره في الترقي الى قوله وهذا هو مراد المص وغيره يرد عليه
انه ليس في كلام ذلك القايل شايبة الرد على المص لانه صرح في الرد
على ما في المفتاح ومن ذلك هذا يتبين ان المص انما اختار ما في الكشاف
لخلل لاح على ما في المفتاح وههنا نكتة اخرى لا بد من التنبيه عليها ايضا
وهو ان صاحب الكشاف ذكر هذا الكلام في القراءة المشهورة والمص
عدل عنه واورده عقيب قراءة الرفع ووجه العدول هو ان لا ريب
فيه على القراءة المشهورة مما لا يصح فيه تقديم الظرف اذ لا يجوز لا فيه ريب
بدون الرفع والتكرير لما تقرر في النحو ان الاسم لا لنفي الجنس اذا كان منصوبا بينه
وبين لا وجب الرفع والتكرير وههنا وان امكن الرفع بعد التقديم لكنه لم
يتكرر والقول بانه مبني على مذهب من لا يقول بوجوب التكرير كابي العباس
وابن كيسان خلاف ما صرح به في المفصل وصرفه على قراءة الرفع الخفي منه
قوله او صفته بالرفع عطف على خبره والضمير راجع الى لا بتقدير المضاف
اي صفة اسم لا او باعتبار التجوز في الاضافة كما في المعطوف عليه فان
الخبر في الحقيقة انما هو لا اسم لا واضافته الى كلمة لا باحد الاعتبارين لملابسته
انها عاملة فيه فلا يلزم تفكيك الضمير وما قيل ان ضميره خبره يعود الى ريب
لان قبل دخول لا مبتدأ وفيه خبره وان ضميرا وصفته يعود الى ريب
فلا تفكيك فمبني على الغفلة عن القول المص على انه اسم لا فانه يفضي في ان
المراد من قوله وفيه خبره انه خبر لا قوله وللمتقين خبره وهدى نصب على الحال
يعني ان خبر لا على تقدير ان يكون لفظ فيه صفة هو قوله للمتقين وهدى
بتقدير النصب على انه حال من الضمير المجرور في قوله فيه والعامل فيه
معنى الظرف وقد سبق هذا كله لكن كان ههنا كك من مقول قيل فلا
تكرار في كلام المص فالتقدير لا ريب كائنا فيه حاصل للمتقين حال كونه هدى
او ليس ريب كائن فيه حاصلا للمتقين حال كونه هدى قوله او خبر محذوف

عطف على قوله وفيه خبره اى او خبر لا سواء كان لنفى الجنس او بمعنى ليس
محذوف وهو لفظ فيه كما فى قوله تعالى لا خير فيه قوله ولذلك
اى ولكون الخبر محذوفا مقدرا وقف على لا ريب اذ بتقدير الخبر وجعله
منويا صار كلاما تاما يفيد استقلالا ولولا التقدير لكان الوقف عليه وحده
قبيحا وفى قول المص وقف بصيغة التمريض والعدول عما فى الكشاف لنسبته
الى نافع وعاصم اشارة الى اولوية القراءة الاولى لانه يكون الكتاب نفسه
هدى وعلى هذه القراءة يكون فيه هدى والاول ابلغ واوفق لما تكرر
فى القرآن من التصريح بكونه هدى قوله على ان فيه خبر هدى قدم لتنكيره
كلمة على بناء متعلقة بقوله محذوف او بقوله وقف اى القول بان خبر
لا محذوف الوقف مبنى على ان يكون لفظ فيه المذكور خبر القول هدى قدم
على المبتدا لكونه نكرة صرفة غير صالح لان يقع مبتدا من ان يخصص بتقديم
الخبر كما تقرر فى محله لا يقال قوله تعالى للمتقين اما صفة لهدى او حال منه او
متعلق به واياما كان فهو مخصص به فكيف تحكم بانه نكرة صرفة على انه يحتمل
ان يكون التنكير للتعظيم لانا نقول هذا مبنى على ما سبق من ان المقصود
وصف الكتاب بالهدى مطلقا وذكر المتقين لكونهم المتقين المنتفعين به
لا للاختصاص فلا يتمشى غير احتمال كونه متعلقا به وهو لا يفيد التخصيص
وقلما قيل انه متعلق بالخبر فبقى المبتدا على نكارته الصرفة فيرد عليه انه
يؤدى الى معنى ركيك يجب تنزيه ساحة التنزيل عنه لانه يصير المعنى ح
ان الهدى موصوف بالحصول فى الكتاب للمتقين ومرجعه الى تضمن الكتاب
كونهم مهتدين به والمقصود افادة ان الكتاب يتضمن هدايتهم وشتان
ما بين المقصود والمفاد قوله وان يكون ذلك مبتداء الكتاب خبره وجه
ثالث من اوجه الاعراب يشترك مع الاول وفى كون الم مبتداء بدليل
قوله فيما سيأتى والجملة خبر الم فحاصل هذا الوجه ان الم مبتداء وذلك مبتداء
ثان والكتاب خبره والمبتداء الثانى مع خبره جملة واقعة خبرا للمبتداء الاول
قوله على معنى انه الكتاب الكامل الخ يريد ان الحصر المستفاد من تعريف
المسند اللام باللام ليس حصر الجنس حتى يلزم ان لا يكون سائر الكتب الالهية
كتابا بل المراد حصر الكمال فانه كمال لاشتماله على اللطائف الزائدة على
الاعجاز كاعجاز الجنس كله وما عداه خارج عنه وفى الكشاف كان ما عداه
من الكتب فى مقابلته ناقص وانما اسقط المص اشعارا بعدم الاحتياج
اليه اصلا مع ان فيه رعاية كمال التأدب مع سائر الكتب الالهية قيل
اذا كان الم اسما للسورة وذلك اشارة اليها لم يصح هذا التوجيه

لان

لان الحصر الكمال فيها يستلزم اثبات النقص فى سائر السور لانها المقابلة
لها لا الكتب المتقدمة ولا يفوت به مؤمن الا ان يتكلف ولهذا اخره عن
قوله وريب على القراءة المشهورة الخ فهو اضعف الوجوه اقول قد عرفت
وجه التاخير عنه وتوسيط بين الوجوه وانه كثيرا ما يذكر وجوه من الاعراب
والمعانى على تقدير دون تقدير فليكن هذا التوجيه على تقدير ان
يكون الم اسما للقرآن دون السورة قوله الذى يستاهل ان يسمى
كتابا اى يستوجب ويستحق والجوهرى وآن الكرمى استاهل بمعنى
استحق واستوجب وزعم ان المستاهل من ياخذ الاهالة
الودك دهن اللحم ويأكلها الا ان صاحب الكشاف صححه فى
الاساس وقال استاهل فلان لكذا اى هو اهل له قوله او صفة
وما بعده خبره بالنصب عطف على قوله خبره اى او يكون الكتاب
صفة ذلك لا خبره ويكون ما بعده الكتاب وقوله لا ريب فيه خبر
ذلك قوله والجملة خبر الم اى هذه الجملة التى وقع فيها ذلك مبتداء
سواء كان وقع الكتاب خبره او صفة وقد وجد فى بعض النسخ
بعد هذا هكذا او يكون الم خبر مبتداء محذوف وذلك خبرا
ثانيا او بدلا على ان الكتاب صفة ولا خفاء فى انه تكرار للوجه الثانى
فلا يقول قوله والاولى اى الانسب بالاعتبار فى البلاغة ان
يقال انها اى هذه الآية وهى قوله تعالى الم الى قوله للمتقين اربع جمل
ووجه اولوية هذا القول على ما اشير اليه فى الكشاف انه ادخل فى البلاغة
لاشتماله على ما هو مدار البلاغة ومنبعها من رعاية جانب المعنى وجزالته
واعتبار الدلالات العقلية والارتباطات المعنوية وفيما عداه من
الوجوه المذكورة دون جانب الالفاظ وانتظامها على وجه الصحة
مع سداد المعنى فى الجملة ولا شك ان الواجب على مفسر كلام الله ان
يلتفت لفت المعانى ويحافظ عليها ويجعل الالفاظ تبعا لها فالمراد
انه اولى من الوجوه المذكورة المتعلقة بنظام اللفظ لا من جميع الوجوه
المحتملة ولا يرد ان الم ذلك الكتاب يحتمل ان يكون جملة واحدة ذات
اخبار ثلثة يقرر كل لاحق منها سابقه او يتبع كل سابق لاحقه
استتباع الدليل النتيجة فيكون فيه ايجاز القصر المرجح على ايجاز الحذف
وان يكون خمس جمل بجعل لا ريب جملة محذوفة الخبر وقوله للمتقين جملة
محذوفة المبتداء جوابا لمن قال هو هدى وانما يتضح اولوية ما ذكره
بترجيحه عليها قوله متناسقة اى واقعة على نسق واحد فى كون بعضها

مرتبطاً ببعض ارتباط اللاحق بالسابق واليه الاشارة بقوله بقرآ اللاحقة
منها السابقة او ارتباط السابق باللاحق وهو ارتباط الموقوف عليه بالموقوف
واسيشير اليه بقول او يستتبع السابقة الخ فقوله بقرآ ع ما عطف عليه بيان
لجهة السابق من وجهين احدهما كون الجملة الثانية مقررة اى مؤكدة للجملة
الاولى بحسب المعنى والثانى كون الاولى مستتبعة للثانية واياما كان
يتحقق بينهما كمال الاتصال الموجب لترك العطف فقوله وكذلك لم يدخل العاطف
بينهما معناه ولاجل كون هذه الجمل متناسقة باحد الوجهين ترك العطف
بالواو بينهما لوجود كمال الاتصال المانع للعطف بالواو اذ هو المراد بالعاطف
لان كمال الاتصال انما يمنعه على ما حقق فى محله وليس معناه ولاجل كون
اللاحقة مقررة للسابقة ترك العطف كما اوهم اراده فى حينه لانه
لا يشتمل الوجه الثانى قوله فالم تفصيل لكون اللاحقة مقررة للسابق قوله جملة
جملة اى بما يقدر له مبتدأ وخبراً ولم يذكره لظهوره وللاكتفاء عنه بما يذكره
من قوله وهدى للمتقين بما يقدر له مبتدأ فالتقدير فى الاول المتحدى به
قرآناً كان او سورة هو المؤلف من هذه الحروف وفى الثانى المؤلف منها
هو المتحدى والدليل على ان التقدير ما ذكر قوله دلت على ان المتحدى
هو المؤلف من جنس ما يركبون منه كلامهم لكن هذا مبنى على ما اختاره
المص فيما سبق من كون الم اسماء الحروف المبسوطة المعتبرة بالمؤلف من هذه
الحروف واما اذا جعل اسما للقرآن او السورة يكون التقدير فى الاول
المتحدى به هو القرآن او السورة وفى الثانى القرآن او السورة هو المتحدى
وعبارة الكشاف هكذا ان قوله الم جملة براسها وطائفة من حروف المعجم
مستقلة بنفسها والمص اسقط قوله وطائفة الخ لانها يكون ح مسرورة
على غلط التعديد فلا يكون جملة ولذا تكلف شراحه فى تصحيحه وقال قدس
سره ومعنى كونه طائفة من حروف المعجم مستقلة بنفسها انها فى افادة ما
اريد بها من الالفاظ او تقدمة الاعجاز غير محتاجة الى غيرها فنزلت
لذلك منزلة جملة لا محل لها من الاعراب فكان ذلك الكتاب جملة ثانية على
هذا التقدير ايضاً قوله وذلك الكتاب جملة ثانية بان يكون ذلك مبتدأ
والكتاب خبره قوله مقررة لجهة التحدى اى الجهة التى من اجلها حقيق بان
يتحدى به وهى كونه فى غاية الكمال فى نظمه ومعناه بحيث لا يستحق غيره ان
يسمى كتاباً كما اشار اليه بقوله بانه الكتاب المنعوت بغاية الكمال فانه
متعلق بقوله مقررة يعنى ان تقريرها لجهة التحدى من اجل انها تدل على
ان الكتاب المنعوت بغاية الكمال نظماً ومعنى بناء على ان المقصود

من الحصر

من الحصر المستفاد من تعريف المسند المفيد لحصر الجنس هو حصر الكمال المفيد
للمبالغة بان يكون فى الغاية بحيث لا يتصور من احد الاتيان بما يدانيه
ولا شك انها تقرير لجهة المتحدى المستفاد من الجهة الاولى التى دلت
على ان المتحدى به وما يحق ان يتحدى به هو المؤلف منها فهذه الجملة مقررة
ومؤكدة لمضمون الجملة الاولى بحسب المعنى فان المراد بالتقرير والتاكيد
عند البلغاء هو المعنى اللغوى لا المعنى الاصطلاحى من التاكيد اللفظى
والمعنوى لانه من التوابع وهو ثان معرب باعراب سابقه فلا بد ان
يكون للمتبوع محل من الاعراب مع ان الكلام يشتمل الجمل التى لا محل من
الاعراب فلا يغرنك قولهم فى باب الوصل والفصل ان زان بعض هذه
الجمل بالنسبة الى السابقة وزان نفسه فى جاء زيد نفسه ووزان بعضها
مثل وزان زيد الثانى فى جاء زيد زيد قوله ولا ريب فيه جملة ثالثة وفى بعض
النسخ ثم سجل على كماله بنفى الريب عنه اى حكم حكماً قطعياً به والمقصود ايضا
انه جملة ثالثة مقررة لمضمون الجملة الثانية وشاهدة على كمال الكتاب قوله
اذ لا كمال الخ علة لكونه مقررة لمضمون ذلك الكتاب وبيانه انه لما بولغ
فى وصف الكتاب ببلوغه الغاية القصوى جاز ان يتوهم السامع
قبل التامل انه مما يرمى به جزافاً فاورد عقيبه لا ريب فيه ازالة لذلك
الوهم لانه لا كمال اعلى مما هو للحق واليقين فكل ما هو حق فهو فى غاية
درجات الكمال كما ان كل ما هو شبهة وباطل فهو فى غاية دركات
النقص والزوال وفى الكشاف قيل لبعض العلماء فيم لذتك قال فى
حجة تنتجها انضاحاً وفى شبهة تفضاها افتضاحاً قوله وهدى للمتقين
اى هذا القول بما يقدر له مبتدأ اى ما خوذ مع ما يقدر لاجله حال كون
ذلك المقدر مبتدأ وهو لفظ هو ونحوه جملة رابعة فقوله هدى للمتقين
مبتدأ ورابعة خبره ومبتدأ منصوب على انه حال من فاعل يقدر و
هو الضمير الراجع الى ما وضميره يعود الى هدى للمتقين قوله يؤكد كونه
حقاً لا يحوم الشك حوله وفى بعض النسخ ثم اكد كونه حقاً لا يحوم الشك
حوله بانه هدى للمتقين والمآل واحد فان كلا منهما يفيد ان جملة هدى
للمتقين يقرر ويؤكد بحسب المعنى مضمون جملة لا ريب فيه لان مضمونه ان
ذلك حق لا يحوم الشك حوله ولا شك ان ما كان هدى لهم لا يكون مظنة
للريب ولا يرتاب فيه العاقل فكل واحدة من هذه الجمل الثلث مقررة
ومؤكدة معنى لما اتصلت به لفظاً فلا مجال للعاطف بينها قوله او
تستتبع السابقة منها اللاحقة استتباع الدليل المدلول عطف على قوله

تقرير اللاحقة منها الخ واشارة الى وجه آخر للتناسق على ما عرفت ثم ان هذا
زيادة على الكشاف يريد بها التعريض عليه بان التناسق يتصور من وجهين
الاول ان يكون كل لاحق مقرر السابقة كما ذكره والثاني ان يكون كل
سابق منتجا للاحقه فكما ان الفصل ظاهر في الاول لكونها توكيدا فكذلك في
الثاني لكونها لوازم وامتناع دخول العاطف على اللازم على ما صرحوا به
فكمال الاتصال بينهما على كل من الوجهين ترك العطف بينهما الا انه
ترك على الوجه الثاني افادة ترتب الثواني على السوابق بالفاء التعقيبية
على ما هو المعهود في ذكر النتائج بعد الدلائل لكون المقصود الاخبار بكل
جملة استقلالا لا غاية الامر ان كل لاحق لكونه نتيجة للسابق في الواقع ترك
العطف بينهما قيل ان هذا الوجه اشارة الى انه من القسم الثالث من الاستئناف
وهو ان يكون الثانية جوابا غير السبب المطلق والخاص كانه لما فهم
من الم اعجاز المتحدى به لكونه من جنس كلامهم كان بحيث اوجب
ان يقال فماذا يلزم من ذلك فقيل ذلك الكتاب فلما فهم ان الكتاب البالغ
حد الكمال كان بحيث اوجب ان يقال فماذا يلزم من ذلك فقيل لا ريب
فيه فلما فهم منه ان الريب لا يتشبث باطرافه اذ لا انقص مما يعتريه الشك
كان بحيث اوجب ان يقال فماذا يلزم من ذلك فقيل هدى للمتقين فما لزم
ما هو المقصد الاقصى من الكتاب انتهى اللزوم وانقطع السوال والجواب
انتهى اقول هذا توهم بعيد وتوجيه بارد كتلجة في خيارة يجب تنزيه
ساحة التنزيل عنه اما اولا فلانه لم يعهد ذكر النتيجة بعد الدليل من
غير افادة ترتبها عليه لمجرد ارادة الاستيناف بل ربما يدعى عدم صحته
واما تركها هنهنا فقد عرفت وجهه واما ثانيا فلان صاحب الكشف
رد الحمل على الاستيناف مطلقا وقال من شرط حسن الاستيناف
ان يكون السوال ظاهر الورود اما بشهادة اللفظ كما في قوله تعالى
هل انبئكم على تنزل الشياطين او بشهادة السياق كما في قوله تعالى قالوا
سلاما قال سلام لانه يصح في الجملة تقرير السوال ولكن هذا ضابطا مخفوظا
انتهى وما قيل من انه مصرح بان طريق الاستيناف فاذا لم يكن من الاستيناف
لم يكن وجه الفصل فيه ظاهرا كما كان في الشق الاول من كمال الاتصال
فقد عرفت وجه ظهوره فيه ايضا وقد يقال الثاني لا ينافي الوجه الاول بل
يجامعه فكلمة او لمنع الخلو اشارة الى استقلال كل منهما في افادة التناسق
وترك العطف باعتبار الوجه الاول فانه واقع في كلامهم فلا يرد ان جعل
الاستيناف نكتة الفصل مسلك لطيف لكن لم نعثر عليه في كلام القوم

اقول لا حاجة في رد ما اورد الى هذا التوجيه البعيد لما عرفت ان نفي
الاستيناف والاستلزام كمال اتصال بين الشيئين يقتضي ترك العطف بينهما
والقوم وان لم يصرحوا بخصوصه لكن عدم عطف النتيجة على الدليل وتصريحهم
بعدم جواز دخول الواو على اللازم يقتضي ذلك بقي ههنا نكتة وهي ان
المص عبر عن الاستنتاج والاستلزام بالاستيناف لانه من الصنائع
البديعية وفسروه بمدح شيء على وجه يستتبع بالاستيناف مدحه بشيء
وهذا المعنى واقع ههنا فان كل سابق مدح مستتبع للمدح بلاحقه قوله
وبيانه اي بيان الاستيناف المذكور انه لما نبه اولا اي بالجملة الاولى
اعني جملة الم على اعجاز المتحدى به وهو القرآن وقوله من حيث انه
من جنس كلامهم وقد عجزوا عن المعارضة متعلق بالاعجاز لا بقوله
نبه فالمنبه عليه الاعجاز المعلل بما ذكر بتعليل ان لا لم فلا يرد انهم لم يذكروه
فيما بين علل اعجاز القرآن فان قلت لا تنبيه في الم على ارادة ان المتحدى
به من جنس كلامهم واما انهم قد عجزوا من معارضته فلا قلت قد وقع
التحدي قبل نزول السورة وظهر عجزهم عن المعارضة فعند ذكر الم
الدال على ان المتحدى به من جنس كلامهم يحصل الانتقال بسبب تذكر
المتحدى به الى عجزهم عن المعارضة فلا يرد ما يتوهم ان الم لا ينبه على
عجزهم من معارضة قوله استنتج بصيغة المجهول منه اي من المنبه عليه
الذي هو اعجاز المتحدى به انه اي المتحدى به الكتاب البالغ قد الكمال
من حيث اللفظ والمعنى وجه الاستنتاج ان اعجازه معلول في الامر بكونه
بالغا حد الكمال فالجملة الاولى دليل اتي للثانية ولهذا عبر عن هذه
الدلالة بالاستنتاج الذي هو طلب حصول النتيجة في الذهن والتصديق
بها فيناسب الدليل الاني الذي يكون الاوسط منه واسطة في التصديق
واما الجمل الباقية فيضمون كل منها علة لما بعدها فهي دلائل لمية لما بعدها
ولهذا اورد فيها الاستلزام المتبادر منها علية الملزوم للازم قوله واستلزم
ذلك حد الكمال ان لا تثبت الريب باطرافه اي باطراف ذلك الكتاب المتحدى
به الذي هو مضمون لا ريب فيه يريد به بيان وجه دلالة قوله تعالى ذلك الكتاب
على قوله تعالى لا ريب قوله اذ لا انقص مما يعتريه الشك والشبهة علة لوجه
الاستلزام المذكور يعني ان تثبت الريب بطرف الشيء واعتراء الشك عليه
يوجب الزيادة في النقص وهو ينافي البلوغ حد الكمال والزيادة لا يقال
قد سبق ان معنى قوله تعالى لا ريب فيه نفي للشك في كونه من الله تعالى فاللازم
من تثبت الريب باطرافه ان يكون مما يعتريه الشك في كونه من الله تعالى

ولا يلزم من ذلك ان يكون انتفى لجواز ان يكون حقا وصادقا ولكن لا يكون من
تعالى لانا نقول ما يعتريه الشك في كونه من الله تعالى يعتريه الشك في حقيته وصدقه
لان قايله يكون كاذبا في ادعاء انه من الله فيكون مظنة للشك ويعتريه الشبهة
قوله وما كان كذلك كان لا محالة هدى للمتقين اشارة الى وجه استلزام قوله لا ريب
فيه لقوله هدى للمتقين يعني ان ما لا يثبت الريب باطرافه ولا يعتريه الشك كان
في نفس الامر لا محالة هدى لهم وبيانه ان ما كان كذلك يكون محض صدق وعين
يقين ومناط الهداية الصدق والحقيقة فيكون هدى لهم اي هدى قوله وفي
كل واحد منها جملة حالية اي والحال انه يوجد في كل واحدة من تلك الجمل نكتة
ذات جزالة غير نكتة المجموع من التقرير او الاستيناف هذا وقد جوز ان يكون
عطفا على قوله متناسقة بتاويله بقولنا يتناسق كما في قوله تعالى فالق الاصباح
وجعل الليل سكنا على راي ولا يخفى انه بعيد لفظا ومعنى قوله والاولى
شروع في تفصيل النكات المختصة بكل واحدة منها سواء كانت واحدة او
متعددة لان في بعضها ثلث نكات وفي بعضها خمس كما سيجيء ففي الجملة الاولى ثلث
نكات احدها الحذف حذف المبتدا او الخبر لما سبق من ان الم اما مبتدا
محذوف الخبر او خبر محذوف المبتدا فمن خصه بالاول فقد فوت العموم
الذي قصده المص من اطلاق الحذف ثم في جعل الحذف نكتة مسامحة لان
النكتة في الحذف لا نفس الحذف وثانيها الرمز الى المقصود الى الاشارة الى
ما هو المقصود بالافادة في الجملة الاولى وهو اعجاز المتحدى به وانما قال الرمز
لما عرفت ان الجملة الاولى انما تدل على ان المتحدى به من جنس كلامهم واما
دلتها على اعجازه فبواسطة الانتقال من تذكر المتحدى به الى انهم قد عجزوا
عن المعارضة فهو رمز اليه لا تصريح قوله مع التعليل زيادة على الكشاف اشارة
الى نكتة ثالثة في الاولى اوردها بكلمة مع رمزا الى انها تشارك النكتة
الثانية في كونها مربوزا اليها اي مع الرمز الى بيان علة الاعجاز اي علة انه
معجز ووجه الرمز الى هذا هو ان تذكر المتحدى به المستلزم لتذكر عجزهم عن
المعارضة يفضي الى ان يستدلوا على اعجازه بانه لو لم يكن من عند الله
لما عجزوا عن معارضته قوله وفي الثانية اي النكتة في الجملة الثانية وهي
ذلك الكتاب فخامة التعريف اي الفخامة الحاصلة من تعريف المسند اليه
فان لكل منهما شانا ومن خصه بتعريف المسند فقد ضيع ما قصده المص
من الاطلاق قوله وفي الثالثة اي جملة لا ريب فيه تاخير الظرف هذا
عن ايهام الباطل اذ لا قدم وقيل لا ريب لا يوهم تحقق الريب في ساير
الكتب الالهية وهو باطل على ما صرح اليه صاحب المفتاح لكنه ادعى ان

التقديم

ان التقديم دال على تحققه في ساير الكتب الالهية والمص ادعى انه مفهوم موهم
لا دال فلا يرد ان هذا عين ما اختاره صاحب المفتاح وقد سبق ان المص
اختاره ما في الكشاف لخلل ما في المفتاح فما قيل لو قدم افاد الحصر المفيد للباطل
فليس بشيء لان التقديم موهم لا مفيد ولهذا اورد المص لفظ الايهام قوله
وفي الاربعة اي قوله هدى للمتقين خمس نكته الاولى الحذف اي حذف المسند اليه
اذ التقدير هو هدى وهذا مبني على ان لا يجعل الظرف خبرا مقدما عين
هدى بان لا يعتبر الوقف على ما قبله والثانية التوصيف بالمصدر اي توصيف
المسند اليه بالهدى الذي هو مصدر للمبالغة لما تقرر من ان المجاز في النسبة
ابلغ منه في الظرف كما قروا في انما هي اقبال وادبار والثالثة ايراده المصدر
منكرا حيث لم يقل الهدى كما في قوله تعالى قل ان هدى الله هو الهدى للتعظيم
اي هو هدى لا يكتنه كنهه والمقام لتعظيم والرابعة تخصيص الهدى مع كونه
عاما للكل بالمتقين بتخصيصهم بالذكر وادخال اللام وقوله باعتبار الغاية متعلق
بالمتقين اي الذي عاقبتهم ومآل امرهم الى التقوى فهو اشارة الى انه مجاز
باعتبار المآل ولما كان المجاز باعتبار المآل قد يكون بطريق المشارفة كما في
قتل قتيلا فان قتيل حقيقة عقيب تعلق به القتل به بلا تراخ وقد يكون بطريق
الصيرورة بعد مدة عن المشارفة كما في قوله تعالى ولا يلدوا الا فاجرا كفارا
فان الاتصاف بالكفر والفجور متراخ عن تعلق الولادة بالمولود اشار بقوله
وتسميته المشارف للتقوى متقيا الى ان ما نحن فيه من قبيل الاول فهو اشارة
الى نكتة خامسة ويبين صنف العلاقة كما ان قوله باعتبار الغاية يبين نوعها
قيل قوله وتخصيص الهدى بالمتقين جواب سوال مقدر وهو ان هداية الله
شاملة لجميع الخلايق فتخصيصه بالمتقين بايراد لام الاختصاص غير مناسب فاجاب
بان قوله وتسميته بالجر عطف على قوله الغاية جيء به لا لام الاختصاص وان قوله
وتسميته بالجر عطف على قوله الغاية جيء به تتميم للتعليل معنى ان جعله لام العاقبة
والغاية انما يناسب المستقبل لا الحال والمتقين بحسب الوضع للحال انتهى
وانت خبير بان المص اشار جواب هذا السوال فيما سبق بقوله واختصاصه
بالمتقين لانهم المهتدون به الخ وقد عرفت به هذا القايل ايضا حيث قال هناك
هذا جواب سوال ورد عليه ان هداية الكتاب عامة للناس فلم خصصه بالمتقين
الى اخر ما قال فحمل المص هذا القول ايضا على جواب ذلك السوال يكون تكرارا
ومما يقضي منه العجب ان هذا القايل يحتج بهذا الحل وقال في اخر كلامه ولعمري
هذا حل عظيم سنح به خاطري وقد خرج في تحصيل الرابعة مشمرة على خمس نكت على ما ذهب
اليه جمهور الناظرين وقال انه من قلة المطالعة والدراية ولعمري ان العصبية

بان هذه للام لام الغاية والعاقبة

منعكسة قوله ايجاز او تفخيم لشانه اشارة الى وجه ارتكاب المجاز مع
ان الاصل الحقيقة اما الايجاز فلان هدى للمتقين او خير من هدى للضالين
الصابرين الى التقوى او المشرفين اليه واما تفخيم شانه اى شان القرآن فلانه
صدر بذكر اولياء الله نظراً الى ظاهر لفظ المتقين قوله اما موصول بالمتقين
الخ ليس المراد الموصول المصطلح لانه جعله مقابلا للمفصول وهو ايضا موصول
اصطلاحى بل المراد المعنى اللغوى اى متصل بالمتقين اتصالا معنويا سواء اتصل
لفظا ايضا كما اذا كان صفة تابعة له فى الاعراب بالجر او كان منقطعا عنه لفظا
كما فى صورة الرفع او النصب فان الصفة المقطوعة عن الموصوف بالرفع او
النصب وان خرجت عن التبعية صورة لكنها تابعة حقيقة على ما نقل عن
ابى على انه اذا ذكرت صفات للمدح او الذم وخولف فى بعضها الاعراب
فقد خولف للافتنان ويسمى ذلك قطعا فقد صرح بان الكل صفات
فسمى قطعا نظرا الى اللفظ فلا ينافى جعله متصلا معنى والقول الضابط
فى هذا المقام ان قوله تعالى الذين يؤمنون بالغيب اما متصل بالمتقين او
منفصل عنه وعلى الاول اما مرفوع او منصوب او مجرور وعلى تقدير كونه
مجرورا اما صفة او مقيدة او موضحة او مادحة وعلى الثانى مرفوع فقط
فكثرة الوجوه فى الاول قدمه على الثانى قوله على انه صفة مجرورة الخ شروع
فى تفصيل ما اجملناه فى القول الضابط وايراد قوله مجرورة مع ان كونه صفة
للمتقين يستلزم المجرورية للاشارة الى ان المراد بالصفة الصفة التابعة له
فى الاعراب لما عرفت من ان المقطوعة بالرفع او النصب يسمى ايضا صفة
لكونها تابعة حقيقة قوله مقيدة له اى مخصصة بقيد غير ما افاده موصوفها
من تقييد اطلاقه وتقليل الشركة ورفع احتماله فان مفهوم المتقين بدون هذه
الصفة عم التاركون للمنهيات اعم من ان يكونوا فاعلين للمأمورات اولا
وبهذا القيد اختص بالتاركين الفاعلين وفى جعل قوله مقيدة مقابلا للموضحة
والمادحة اشارة الى انه لا تقييد فى الاخرين معنى ووجه العدول عما
فى الكشاف من تقديم الموضحة على المقيدة مع كونه ارجح فى المقام لتوقف
المقيدة على حمل التقوى على معنى غير متعارف هو ان المقيدة اكثر استعمالا
واقرب من الاحتمالات الاخر على ما صرح به الامام حيث قال وهذا الاحتمال
اقرب لان كمال السعادة لا يحصل الا بترك ما لا ينبغى وفعل ما ينبغى فالترك
هو التقوى والفعل اما فعل القلب وهو الايمان او فعل الجوارح وهو
الصلوة والزكوة انما قدم التقوى لان القلب كاللوح القابل لنقوش
العقايد الحقة والاخلاق الفاضلة واللوح يجب تطهيره اولا عن النقوش
الفاسدة ليمكن اثبات النقوش الصالحة فلهذا قدم ترك ما لا ينبغى على

فعل

فعل ما ينبغى انتهى فما ذكره المص فى هذا المقام ماخوذ مما فصله الامام قوله ان
فسر التقوى بترك ما لا ينبغى بيان لوجه كونه صفة مقيدة يعنى ان جعله صفة
مقيدة يتوقف على تفسير التقوى بهذا الترك اذا يصير معنى المتقين ح
التاركين للمنهيات وهو اعم من ان يكونوا فاعلين للمأمورات او غير
الفاعلين ويخصصهم بالفاعلين فينقل الشركاء وهو المعنى بالصفة المقيدة
على ما عرفت ثم ان هذا التفسير مغاير للمعنى العرفى المذكور سابقا لان ما لا ينبغى
يشمل ما يسقط المروة وان لم يكن موثما هذا ومما ينبغى ان يعلم ان المراد
بما لا ينبغى فعل ما نهى عنه والترك ليس بفعل فلا يرد ان ترك الطاعات
مما لا ينبغى وترك تركها مستلزم لفعلها فترك ما لا ينبغى شامل لفعل الطاعات
فلا يكون الصفة مقيدة لان التقييد انما يكون بوصف زائد على ما يدل عليه الموصوف
على ما هو المختار واما دفع هذا الايراد بان المراد بالترك ما يقابل الفعل
عرفا ولا يقال فى العرف لفعل الصلوة انه ترك تركه فيرد عليه انه يكفى فى
الايراد ان يقال ما لا ينبغى يشمل ترك الصلوة فترك تركه واصل فى التعريف
وهو يستلزم الفعل قوله مترتب عليه مرفوع انه صفة ثالثة لقوله صفة قوله
ترتب التحلية بالحاء المهملة بمعنى التزين بها متوقف على التخلى عن الكون وسائر
المنهيات وازالتها وجوز بعضهم ان يكون المذكور ثانيا بالجيم وبلايم قوله
والتصوير على التفضيل لان التصقيل وهو التجلية بالجيم يقال صقل السيف
جلاه والتشديد للمبالغة قيل فيه ان ترك ما لا ينبغى لا يجب ان يكون تخلية
بالمعجمة لجواز ان يكون ما لا ينبغى ترك تخلية بالمهملة فيكون ترك هذا الترك تخلية
ايضا كما عزم ابو بكر رضى الله عنه ان ترك الانفاق على مسطح فى عد لقوله تعالى
ولا يأتل اولوا الفضل منكم الاية اقول قد عرفت ان المراد بما لا ينبغى فعل ما نهى عنه
وان الترك ليس بفعل وقد صرح به قدس سره ايضا فترك التخلية بالمهملة لا يدخل
فيما لا ينبغى فترك الانفاق والعزم عليه ليس بداخل فيما لا ينبغى لعدم كونه فعلا
قوله او موضحة بالرفع عطف على قوله مقيدة اى او صفة موضحة لحال
موصوفها وتسمى كاشفة ايضا فلا يفيد غير فائدة موصوفها فلا يفهم
امر زائد على مفهوم لفظ المتقين بل تفصيل مفهومه ويوضحه قوله ان فسر بايقع
فعل الطاعة الخ بيان لما يصح كون الصفة موضحة يعنى ان كونه صفة
موضحة يتوقف على تفسير التقوى بما هو المتعارف فى عرف الشرع وهو
التحجب عن كل ما يؤثم من سيئة او ترك حسنة ومرجعه فعل جميع الطاعات
وترك المعاصى كلها فيكون صفة مفصلة للمحدود وشارحة له شرح الحد للمحدود
ولا تفنى بالصفة الموضحة والكاشفة الا هذا ولما كان يرد عليه ان هذا

الوصف لا يشمل على ترك المعاصي اصلا ومن فعل الطاعات انما يشمل
على بعضها فكيف يكون كاشفا عن الموصوف ويشارحا لمفهومه اشار
الى دفعه بقوله لاشتمال اي هذا الوصف على ما هو اصل الاعمال
فيكون ذكر هذه الامور بمنزلة ذكر الكل قوله واساس الحسنات
عطف تفسير لقوله اصل الاعمال قوله من الايمان الخ بيان لما الموصولة
في قوله لما هو اصل الاعمال الخ قوله لانها امهات الاعمال الخ تعليل لكون الثلثة
المذكورة اصلا واساسا للحسنات يعني انها وان كانت حسنات
مخصوصة الا انها بمنزلة الام بالنسبة الى جميع الاعمال الحسنة من الكيفيات
النفسانية المكتسبة كالملكات الفاضلة ومن الاعمال البدنية والمالية
اما الايمان فلانه يتوقف صحة جميع العبادات عليه كما ان الام يتوقف
عليه وجود الولد فهو اصل واساس له لا يتم شيء منها عبادة بدونه
واما الصلوة والصدقة فهما وان لم يتوقف عليهما صحة شيء من العبادة
الا انهما لاستتباعهما لجميع العبادات البدنية والمالية بمنزلة الامهات لها
قوله المستتبعة بالرفع صفة لامهات الاعمال واشارة الى ان كون الامور
الثلثة بمنزلة الامهات في كونها اصلا واساسا باعتبار هذا الاستتباع واعلم
ان صاحب الكشاف جعل الايمان اصلا ورأسا والصلوة والصدقة
بمنزلة الامر بناء على ان الايمان شرط للعبادات وهما ليسا شرطين بل هما
بمنزلة الام التي قد يستغنى عنها بعد الولادة والمص جعل الكل بمنزلة
الام لاشتراكها في الاستتباع اللازم للامية الدال على ان المقصود الاصلي
الذي هو ان ذكر هذه الامور بمنزلة ذكر الكل انما هو باعتبار هذا الاستتباع
لا غير فمن قال في عبارة الكشاف لطيفة خلت عنها عبارة المص وهي
وهي انه جعل الايمان اصل العبادات لتوقف صحتها عليه وجعل الصلوة
والصدقة امتي العبادات البدنية والمالية لانهما وان كانا اصليين
لها لا يتوقف صحتها عليهما كعدم توقف الولد على الام بعاد فلم يدق النظر
في كلام المص وذهل عما قصده المص من اللطيفة التي خلت عنها عبارة
الكشاف على ما ذكرنا ثم ان النكتة في العدول عن ذكر العبارة الجامعة
للكل الى ذكرها هو بمنزلة هي التنبيه على ان العمدة هي الحسنات وان واحدة
منها اعني الصلوة مستتبعة لترك السيئات وان الحسنات قلبية وقالبية
ومالية وان الثلثة المذكورة اصول وغيرها مطوية تحتها قوله والتجنب
بالجر عطف على ساير فيكون داخلا في الاخير الاستتباع اي المستتبعة
للتجنب عن المعاصي كلها فقوله غالبا اما قيد للاستتباع مطلقا واشارة

الى انه

الى انه ليس امرا كليا تحقيقيا واما قيد للتجنب واشارة ان المصنفين
بهما لا ينفكون عن معصية ما قوله الا يرى الى قوله تعالى ان الصلوة تنهى
الاية تنوير وتحقيق للاستتباع الصلوة للتجنب عن المعاصي قدمه في
الشرح انه كان مؤخرا في التف لكونه آية ولوضوح دلالته على المقصود
قوله عليه الصلوة والسلام الصلوة عماد الدين والزكوة قنطرة الاسلام تحقيق
لاستتباع الصلوة والصدقة لساير الطاعات فان من كان فيه
عمادان العبادات ان كان ذلك دليلا على وجوه ساير العبادات
فيه غالبا واعلم ان النووي قال في شرح الوسيط ان هذا حديث
منكر لكن ذكر ابن حجر ان ابا نعيم شيخ البخاري اخرج برجال ثقات بلفظ
عمود الدين وذكر الزيلعي ان البيهقي اخرجه بلفظ عماد وكذا الديلمي في الفردوس
ثم ان ظاهر العبارة يدل على ان هذا حديث واحد الا ان ائمة
الحديث صرحوا بانهما حديثان قال قدس سره واما حديث تسمية الزكوة
قنطرة الاسلام فقد صححه الصغاني قوله او مسوقة بالرفع على انه عطف
على معتبرة اي او صفة مجرورة مسوقة للمدح بما تضمنه المتقون وفي بعض
النسخ او مادحة بما تضمنه لكن ينبغي ان يكون الخطاب لمن يعرف
مفهوم المتقي على التفصيل والا لم يكن الصفة مادحة وخلاصة
الكلام في هذا المقام ان المتقي ان حمل على ما يقرب من معناه اللغوي
الذي هو المتجنب مطلقا واريد المتجنب مما يؤثم وهي المعاصي كان
الوصف مقيدا وان حمل على معناه الشرعي اعني الذي يفعل الواجبات
بامرها ويترك السيئات عن آخرها وجعل ذكر الايمان واقام الصلوة
وايتاء الزكوة كناية عن ذكر جميع الحسنات وترك جميع السيئات
على ما قررنا فان كان المخاطب عالما بذلك المعنى كان الوصف مادحا و
الا كان كاشفا قوله وتخصيص الايمان بالغيب اشارة الى دفع ما يتوجه هنا
من ان ما يتضمنه المتقون من الاوصاف الفاضلة كلها يصلح لان
يمدح به فما وجه تخصيص هذه الثلثة بالذكر من بينها وحاصل الدفع ان
المقصود من تخصيص هذه الثلثة اظهار فضلها وشرفها على ساير الصفات
بناء على ان الغرض من الوصف المادح اظهار كمال الموصوف وقصد
تعظيمه وذلك يستدعي فضل الوصف وشرفه قوله او على انه مدح منصوب
الخ عطف على قوله انه صفة مجرورة اعاد كلمة على لطول الفصل اي او
موصول بالمتقين على انه منصوب على المدح بتقدير اعني او مرفوع عليه
بتقدير هم ولما كان المقطوع عن المدح ~~بتقدير الموصول~~ الموصوف بالرفع

او النصب خارجا عن التبعية صورة جعل كونه مدحا منصوبا او مرفوعا
مقابلا لكونه صفة ولما كان تابعا حقيقة على ما سبق تفصيله جعل كالصفة
في كونه متصلا بما قبله وان خالفه في الاعراب قوله بتقدير اعني او هم الذين نشر
على ترتيب اللف وعلى اي تقدير يكون من باب المدح اختصاصي قال
قدس سره قد فرق بين المدح اختصاصا بان الوصف في الاول اصل
والمدح وفي الثاني بالعكس وبان المقصود الاصلي من الاول اظهار كمال
الممدوح والاستلزاز بذكره وربما تخصيص بعض صفاته بالذكر تنبيها على ان
المذكورة اشرف من ساير صفاته ومن الثاني اظهار ان تلك الصفة احق
بالاستقلال المدح من باقي صفاته الكمالية اما مطلقا او بحسب ذلك المقام
حقيقة او ادعاء قوله واما مفصول عنه عطف على قوله اما موصول بالمتقين
وقيم له اي قوله تعالى الذين يؤمنون الآية اما موصول عن المتقين بمعنى
انه غير متصل به اتصال التابع بالمتبوع لا صورة ولا حقيقة كما في الوجوه
السابقة بلا مرفوع على انه ~~الخبر~~ مبتدا خبره اولئك على هدى فهو بما بعده
جملة مستقلة مستانفة جوابا لسؤال نشاء عما من سيصرح به المص فيرتبط
ارتباطا معنويا بهذا الاعتبار وان لم يتصل به اتصال التبعية فان المفصولية
بهذا المعنى لا ينافي ان يكون مرتبطا بما قبله ارتباطا معنويا والشرفية ان الصفة
اذا قطعت عن اعراب موصوفها مدحا او ذما او ترحما لم يتغير بحسب
المعنى ما قصد بها من اجرايها على موصوفها واما المستانف فقد قصد الاخبار
عنه بما بعده لا اثباته لما قبله وان فهم ذلك ضمنا فليس هو جاريا عليها في المعنى
حقيقة بل كالجاري عليه كذلك كذا افادة قدس سره ثم انه ذكر قدس سره
في شرح الكشاف ان اريد به المشارقون لم يحسن ان يجعل الذين يؤمنون
بالغيب صفة ولا مخصوصا بالمدح رفعا او نصبا ولا استينافا لان الكافرين
الظالمين الصايرين الى التقوى ليسوا بمتصفين بشيء مما ذكر وحمل الكل
على الاستقبال والمشارفة يأباه سياق الكلام قيل يمكن دفعه بان
في هذا النوع من المجاز زمانين زمان النسبة وزمان اثبات النسبة
واعتبار المشارفة بالنظر الى زمان نسبة الهدى واعتبار حقيقة
التقوى بالنظر الى زمان اثبات الهدى فلا اشكال ونظيره ان يقال
قتلت قتيلا كفى بثبوت كذا ودفني بموضع كذا فان اعتبار المشارفة
بالنظر الى زمان نسبة القتل واعتبار حقيقة القتل والتكفين والدفن
بالنظر الى زمان اثبات نسبة القتل انتهى ورد هذا بان زمان النسبة
المفهومة من الكلام عين زمان اثباتها الا ان يعتبر زمان الاثبات مستقبلا

فيؤل

فيؤل الى ما ياباه سياق الكلام ثم المثال الذي اورده ليس مطابقا
فان زمان التكفين متاخر عن زمان اثبات القتل بل المطابق هو ما
خل يا بدم به الفقر ارفانه غير صحيح الا باعتبار المشارفة والصيرورة
انتهى اقول زمان النسبة هو زمان ثبوت المحكوم للمحكوم عليه وهو الذي يسمونه حال الحكم فاذا قلنا ضرب زيد فزمان نسبة الضرب هو
الزمان الماضي اذ فيه ثبت الضرب لزيد واتصف به واما زمان اثبات
هذه النسبة فهو حال التكلم بهذه الكلام فلا يكون احدهما عينا للآخر
ومن ابتنى ان زمان اثبات القتل هو زمان التكلم بقولنا قتلت ولا شك
ان زمان التكفين متقدم عليه لا متاخر عنه فيكون المثال مطابقا وتبتني
ايضا ان زمان الاثبات يمتنع ان يكون مستقبلا وان زمان التكلم حال
النسبة نعم قد يكون زمان النسبة مستقبلا كما في النسب الاستقبالية
واما في هدى للمتقين فالظاهر ان زمان نسبة الهدى فيه مقدم
على زمان اثباتها هو وقت نزول الآية وزمان نسبة الهدى
هو زمان نزول الآيات السابقة على نزول هذه الآية لان هذه
الآية ليست اول ما نزل فيكون نظيرا لمثال القتل تامل عن استبصار
قوله فيكون الوقف على المتقين تاما تفريع على قوله واما مفصول
عنه ووجه كون الوقف تاما ان الوقف التام هو الوقف على
مستقل يكون ما بعده ايضا مستقلا كما سبق ولا شك ان المفصول
لكونه مستانفا كلام مفيد مستقل بنفسه وما قبله ايضا مفيد مستقل
بنفسه ولا يقدح في كون المستانف كلاما مفيدا مستقلا كونه
مرتبطا بما قبله ارتباطا معنويا مانعا لصلوحه ان يعطف عليه ما بعده
اعني قوله ان الذين كفروا كما سيجيء قوله والايمان في اللغة التصديق
قال في الكشاف الايمان افعال من الامن يقال آمنته وآمنت غيري
ثم يقال آمنه اذا صدقه وحقيقته آمنه التكذيب والمخالفة انتهى
وظاهره ان الايمان مجاز لغوي في التصديق حيث قال وحقيقة
اي حقيقة آمن بمعنى صدق ولما كان هذا مخالفا لما يشعر به كلام في
الاساس من كونه حقيقة لغوية في التصديق لما بين في كتب اللغة من
ان التصديق فانه لا يبتنى في اللغة المجاز عدل المص عنه وجعله حقيقة
لغوية في التصديق قوله مأخوذ من الامن اي مشتق من الامن
الذي هو ضد الخوف كقوله تعالى وآمنهم من خوف اي جعلهم
ذوي امن الخوف فالملاقي الذي هو آمن كسمع يتعدى الى مفعول

مفعول باء المتكلم مفعول الثاني غيري

حال اعتبار الحكم وزمان اثباتها هو زمان التكلم

واحدة كقوله تعالى فان آمن بعضكم بعضا ثم نقل الى باب الافعال
بزيادة الهمزة فصار آمن على وزن من افعل فمعنى آمنه جعله آمنا
ويجوز ان يكون الهمزة للصيرورة ومعنى آمنه صيرته ذا امن
وقد يستعمل بعد النقل الى الافعال متعديا الى مفعولين تقول ص
آمنني غيري اي جعلني امنا منه غيري قوله كان المصدر بكسر الدال
آمن المصدق بفتح الدال من التكذيب والمخالفة اشارة الى
بيان العلاقة بين التصديق وبين جعل الشئ آمنا الذي هو معنى
الايمان بعد النقل من المجرد الى الافعال يعني ان تصديق الشخص
يلزمه جعله امنا فانك اذا صدقته فقد جعلته امن من ان تذبه و
تخالفه قوله وتعديته بالباء الخ لما ذكر ان الايمان بمعنى التصديق ماخوذ
من الامن المتعدي بنفسه كان مظنة ان يتوهم وفي حال الباء التي
يستعمل معه ففصله وحققه بان ذلك لتضمنه معنى الاعتراف قيل
قال الفاضل التفتازاني في شرح العقايد انه يعدى باللام والباء و
الظاهر منه عدم الحاجة الى التضمين انتهى وانت خبير بان تعدية
الفعل المعدى بنفسه بحرف لابد وان يكون باعتبار تضمين معنى فعل
يعدى بذلك الحرف هذا ثم ان شراح الكشاف قالوا التضمين ان يقصد
بلفظ فعل معناه الحقيقي ويلاحظ معه معنى فعل اخر يناسبه ويدل
عليه بذكر شئ من متعلقات الاخر كقولك احمد اليك فلانا فانك لاحظت
فيه مع الحمد معنى الانتهاء ودللت عليه بذكر صلة اعني كلمة الى كانك قلت
انهي حمده اليك اقول كانهم نبوا الامر على الاعم الاغلب اذ لا يلزم في
التضمين قصد المعنى الحقيقي للفعل بل يجوز كونه مجازا او كناية فهو في
التحقيقي ان يلاحظ معنى الفعل المستعمل فيه حقيقة كان او غيره معنى
اخر يناسبه وما قيل الاحسن ان يقال ويدل على الثاني اما بذكر
شئ من متعلقاته كما مر او حذف شئ من متعلقات الاول ليشمل
نحو هيت لك شوقا متعديا الى مفعولين لتضمنه معنى ذكرا في هيت بتعدي
الى الثاني بالى فورد عليه ان ما قالوا يشمل مثله فان ذكر المنصب الثاني
من متعلقات الثاني فهو احسن كونه احضروا اعلم انهم اختلفوا فذهب
بعضهم الى ان المعنى الاخر مراد بلفظ محذوف لكن لما كانت مناسبة
للمذكور بمعونة ذكر صلة قرينة على اعتبار جعل كانه في ضمنه ولم يجعل
من قبيل الاضمار وذهب آخرون الى ان كلا المعنيين مراد بلفظ
واحد على طريق الكناية اذ يراد بها معناها الاصلي ليتوصل بفهم

الى

الى ما هو المقصود الحقيقي فلا حاجة الى التقدير الا لتصور المعنى وابرازه
وضعفه قدس سره بان المكني به في الكناية قد لا يقصد ثبوته وفي التضمين يحسب
القصد الى ثبوت كل من المضمن والمضمن فيه ورد بان غاية ما لزم مما ذكره
عدم اتحاد معنى الكناية والتضمين لكن يجوز ان يكون التضمين من افراد
الكناية وانت خبير بان مراده قدس سره من قوله قد لا يقصد ثبوته الثبوت
اصالة على ان يكون كلمة قد للتحقيق وقد صرح في حاشية شرح المفتاح
ان المقصود الاصلي في الكناية هو المكني عنه لا المكني به بل لا يقصد المكني به الا
لينتقل منه الى ذلك فلا يتصور كون التضمين من افراد الكناية لوجوب
القصد فيه الى ثبوت معنى كل من الفعلين اصالة ثم قال والاظهر ان يقال
اللفظ مستعمل في معناه الاصلي فيكون هو المقصود اصالة بتبعية معنى اخر
يناسبه من غير ان يستعمل في ذلك اللفظ او يقدر له لفظ اخر فلا يكون
من باب الكناية لا من باب الاضمار بل من قبيل الحقيقة التي قصد بمعناه
الحقيقي معنى اخر يناسبه ويتبعه في الارادة وح يكون معنى التضمين واضحا
بلا تكلف انتهى قيل فيه بحث لانه ان اراد بقوله فيكون هو المقصود انه
المقصود الحقيقي ففيه ان كون المعنى مقصودا حقيقيا لا يلزم من استعمال
اللفظ فيه فان كلمة ان يستعمل في معناه مع ان المقصود الحقيقي منه دفع
الشك او رد الانكار وكذا استتباعات التراكيب فيجوز ان يكون
المقصود الحقيقي هو المعنى المضمن لا المعنى الاصلي وان اراد به المقصود
الابتدائي فمسلم لكن يجوز على هذا ان يكون المقصود الحقيقي غيره والجواب
ان المراد الشق الاول وان المراد بكون المعنى مقصودا حقيقيا ان لا يكون
مقصودا بتبعية الغير وظاهر ان المعنى الذي يستعمل اللفظ فيه
لا يكون مقصودا بتبعية قوله وقد يطلق اشارة الى ان للفظ الايمان الماخوذة
من الامن معنى حقيقي اخر لا يحتاج فيه الى التضمين وهو الوثوق لانه
يستعمل بالباء فكلمة قد للتحقيق والمراد بالاطلاق ما هو بطريق الحقيقة
كما حكاه ابو زيد على ما ذكر في الكشاف وقوله بمعنى الوثوق حال اي
يطلق كائنا بمعنى الوثوق قوله من حيث ان الواثق صار ذا امن اشارة
الى رعاية اصل المادة في هذا النوع ايضا على ما هو قاعدة اللغة من
كون اصل المادة معتبرا في جميع اللغات الماخوذة منه وان كان على انحاء
متنوعة فان الايمان بمعنى التصديق اعتبر فيه الامن الذي هو اصل المعنى
باعتبار ان المصدق كانه جعل المصدق امنا من التكذيب كما سبق
والذي بمعنى الوثوق اعتبر فيه الامن باعتبار اللزوم للوثوق فان الواثق

يلزمه ان يصير ذا اسن فالاسن معتبر فى كل منهما على نحو معين وفيه اشارة
ايضا الى ان الهمزة للصيرورة لا للتعدية وان اسن لازم وان اللازم
نحو الايمان للوثوق لا الوكى كما ظن قوله ومنه اى من الايمان بمعنى
الوثوق قولهم ما آمنت بمدة الهمزة اى ما وثقت ان اجد صحابة اى
بان اجد رفقاء فالمراد بالصحابة الرفقاء لا اصحابه عليه السلام وهذا كلام
يقوله من نوى سفرا ثم تاخر عنه بهذا العذر قوله وكلا الوجهين
من كونه بمعنى التصديق المتضمن لمعنى الاعتراف ومن كونه بمعنى
الوثوق قوله حسن فى الذين يؤمنون بالغيب والمعنى على الاول
يصدقون معترفين بالغيب وعلى الثانى يثقون على الغيب فيكون
بالغيب صلة ليؤمنون نظما على المعنى الاول واحالة على المعنى الاخير
ووجه حسنها كون النظم فيها باقيا على اصل الوضع لكون كل منهما معنى
حقيقيا بحسب وضع اللغة فلا يرد ان الاول احسن لان الحقيقة اللغوية
لا يوهم ان الوثوق ليس حقيقة لغوية وقد عرفت فيما سبق انه ايضا
حقيقة لغوية واما فائدة التقييد بقوله فى يؤمنون بالغيب فهى الاشارة
الى انه فيما سيجئ من قوله والذين يؤمنون بما انزل اليك الآية انما يحسن
التصديق فقط لا كلاهما قوله واما فى الشرع معطوف على قوله فى اللغة
فكان الظاهر ان يقول وفى الشرع لكنه اشار بتصديره بكلمة اما الى
ان المقصود بالذات على كل حال هو معرفة الايمان الشرعى واما اللغوى
فانما يحتاج الى معرفته لمعرفة المناسبة بينهما قوله فالتصديق بما علم بالضرورة
انه من دين محمد صلى الله عليه وسلم اى معناه الشرعى اخص من
معناه اللغوى فانه فى اللغة متعلق التصديق سواء تعلق بالامور
الدينية او لا وفى الشرع تصديق متعلق بما علم بالضرورة من غير
نظر واستدلال انه من دين محمد صلى الله عليه وسلم كوجوب الصلوة
وحرمة الخمر ونحوهما مما اشتهر كونه من الدين بحيث يعلمه الخواص والعوام
من غير افتقار الى النظر وان كان فى نفسه مفتقرا اليه لما نقرره من ان
الاعتقاديات والعمليات كلها نظرية فالضرورية هى كون هذه
الامور من الدين والنظرية هى هذه الامور انفسها لا يقال التصديق
من مقولة الكيف والتكليف انما يتعلق بالافعال الاختيارية دون
الكيفيات النفسانية فلا يصح التكليف بالايمان لانا نقول انما التكليف
بتحصيل تلك الكيفية بمباشرة اسبابها فتبصر ثم هذا التصديق يعتبر اجمالا
فيما لوحظ اجمالا وتفصيلا فيما لوحظ تفصيلا حتى لو لم يصدق بوجوب

الصلوة

الصلوة وتحريم الخمر عند السؤال عنهما كان كافرا ولا يلزم معرفة صفة
الاسلام والصلوة لان اكثر المسلمين لا يعرفونها فمن يفتى بنكاح المطلقة
ثلاثا من غير ان ينكح زوجا غيره بان يسئل عن احد الزوجين هل
يعرف صفة الايمان فيقول لا فيحكم بان نكاحه لم يكن صحيحا من الاصل
حتى تقع الطلاق ثم يعلمه صفة يقول آمنت بالله وملائكته وكتبه الخ
فنكحها اياه فهو مفت ماجن لم يعرف الصافى من الاسن قوله كالتوحيد
والنبوة والبعث والجزاء امثلة لما علم بالضرورة انه من دين محمد صلى
الله عليه وسلم وكذا وجوب الصلوة والصوم وحرمة الزنا والخمر
فان كلا من الكفرة والمسلمين يعلم ان هذه الامور من دين محمد
صلى الله عليه وسلم وان كان فى نفسه موقوفا على النظر والاستدلال
ثم انه يجب ان يعلم ان متعلق التصديق بهذه الامور مختلفة فان
المراد بالتصديق بالتوحيد ان يصدق بانه تعالى واحد فى الوجود
وبالتصديق بالنبوة ان يصدق بان النبى عليه السلام مبعوث
من عند الله تعالى بالمعجزات وبالتصديق بالبعث ان يصدق
بان بعث الاجساد من القبور واعادة الارواح فيها واقع
البتة وبالتصديق بالجزاء ان يصدق بان الناس بعد البعث يجزون
باعمالهم فاما مثابون بالجنة او معاقبون فى النار قوله وبمجموع ثلثة امور
الخ مرفوع عطفا على قوله فالتصديق الخ وفيه اشارة الى الاختلاف الواقع
بينهم فى المعنى الشرعى للايمان وان ما ذكر من التصديق بما علم بالضرورة
الخ هو مذهب جمهور العلماء واما المحدثون والمعتزلة والخوارج فذهبوا
الى انه مركب من مجموع امور ثلثة قوله اعتقاد الحق اى الامر الاول
الجزم والاعتقاد القلبى المتعلق بالامر الحق اى الحكم الثابت المطابق
للواقع سواء كان حكما اعتقاديا مقصودا فى نفسه او حكما الثابت عمليا
بكيفية العمل وهذا الجزم والاذعان القلبى هو المعنى بالتصديق الذى
اكتفى به الاشعرى واتباعه فى الايمان وجعلوا الاقرار منشاء لاجراء
الاحكام والحنفية جعلوا هما جزئين له الا ان الاقرار قد يسقط بضرورة
الاكراه دون التصديق والمعتزلة ذهبوا فيه العمل وكذا الخوارج
قوله والاقرار به اى الامر الثانى الاقرار بالحق وباعتقاد الحق بان يعبر
بما يدل على اعتقاده قوله والعمل بمقتضاه اى الامر الثالث العمل بمقتضى
الحق وبمقتضى الاقرار به هو الحق ايضا فلا تفكيك فى المعنى ثم ان ظاهر
كلام المص يدل على اتحاد مذهب جمهور المحدثين والمعتزلة والخوارج

فيلزم دخول الاعمال فى حقيقة الايمان عند المحدثين ايضا وليس كذلك
لانها عندهم جزء من الايمان الكامل من حقيقته فيجب ان يحمل ان المراد
الاتحاد فى كون كل من الامور الثلثة جزءا من الايمان وداخلا فيه فى الجملة اعم
من ان يكون فى اصل الايمان او فى كماله وتفصيل المقام على ما ذكره بعض المحققين
ان ههنا احتمالات الاول ان يجعل الاعمال جزءا من حقيقة الايمان داخلة
فى قوامه حقيقة حتى يلزم من عدمها عدمه وهو مذهب المعتزلة والثانى ان
يكون اجزاء عرفية للايمان فلا يلزم من عدمها عدمه كما يعد فى العرف الشعر
والظفر واليد والرجل جزءا للزيد مثلا ومع ذلك لا يقال بانعدام زيد
بانعدام احد هذه الامور وكالاغصان للشجر بعد جزءه منها ولا يقال بانعدامه
بانعدامها وهذا هو مذهب المحدثين كما ورد فى الحديث الصحيح الايمان بضع
وسبعون شعبة اعلاها قول لا اله الا الله وادناها اماطة الاذى عن الطريق
فكان لفظ الايمان عندهم موضوع للقدر المشترك بين التصديق وبين مجموع
التصديق والاعمال فيكون اطلاقه على التصديق فقط مجازا وعلى التصديق
والاعمال حقيقة كما ان المعتبر فى الشجرة المعينة بحسب العرف القدر المشترك
بين ساقها وبين مجموع ساقها الشعب والاوراق فلا يقال بانعدامها ما بقى
الساق وقس عليه الانسان المعين كزيد فالتصديق بمنزلة اصل الشجرة و
الاعمال بمنزلة فروعها واغصانها فما دام الاصل باقيا يكون الايمان باقيا وان
انعدام شعبه الثالث ان يجعل الاعمال اثارا خارجة عن الايمان مسببة له
ويطلق عليها لفظ الايمان مجازا ولا مخالفة بينه وبين الاحتمال الثانى الا
ان اطلاق اللفظ عليها حقيقة او مجاز وهو بحث لفظى الرابع ان يجعل
الاعمال خارجة عنه بالكلية ومن القائلين بهذا الاحتمال من يقول لا يقدح
الايمان معصية كما لا ينفع مع الكفر طاعة فهو مذهب الخوارج انتهى قوله فمن
اخل بالاعتقاد الخ تفريع على قوله ومجموع الامور الثلثة عند هؤلاء المذكورين
اى من لم يعتقد ولكن اقر وعمل فهو منافق اى كافر مخفى لكفره ومظهر
لصورة الايمان فما وقع فى بعض النسخ من قوله بالاعتقاد وحده فمعناه
ان الاختلاف به كاف فى تحقيق النفاق لا انه وحده للنفاق واذا
قرن بالعمل لا يوجبه فلا يرد ان من اخل بالاعتقاد والعمل ايضا منافق
ثم ان عدم تقييد الاقرار بقوله وحده للاكتفاء بالاول وقد عدل المص عن
عبارة الكشاف وهى فمن اخل بالاعتقاد وان شهد وعمل فهو منافق
لانها توهم ان من لم يشهد ايضا يكون منافقا وكذا ان لم يعمل مع انه
ان لم يشهد كافر اتفاقا وان لم يعمل فخارج عن الايمان عند المعتزلة

قوله ومن اخل

قوله ومن اخل بالاقرار فكافر اى من ترك الاقرار او ما يقوم مقامه
كالاشارة فى الاخرس مثلا عامدا متمكنا سواء كان معتقدا او لا فهو
كافر اى جاحد بكفره قوله ومن اخل بالعمل اى صدق بقلبه واقر بلسانه
ولكن ترك العمل ففاسق اى خارج عن طاعة الله وفاقا اى عند
جميع ارباب المذاهب اما عند السلف والمحدثين فظاهر انه خارج
عن العمل الذى هو طاعة وهو ايمان ايضا لكنه ليس بخارج عن الايمان
بالكلية ولهذا يدخل النار ولا يخلد فيها فيكون عندهم مؤمنا فاسقا
واما عند الخوارج فلان المعصية عند جمهورهم كفر فيكون كافرا
فاسقا ولا شك انه ايضا خارج عن الطاعة لعدم امتثاله بقوله تعالى
آمنوا واما عند المعتزلة فخارج ايضا عن اصل الطاعات الذى
هو الايمان وان غير داخل فى الكفر الذى هو ضد الايمان عندهم لانقيضه
حتى يمتنع ارتفاعهما فيكون عندهم فاسقا ليس بمؤمن ولا كافر فقوله
وفاق قيد للاخير ومتعلق به توطئة لعطف قوله وكافر عند الخوارج
وخارج عن الايمان عند المعتزلة وقد يقال يجوز ان يكون متعلقا
بالثلثة وقيدا لها وفيه بعد قوله والذى يدل على انه للتصديق وحده
استدل على ما اختاره من ذهب جمهور العلماء من كون الايمان فى
الشرع موضوعا للتصديق من كون الايمان فى الشرع موضوعا للتصديق
وحده اى لا لمجموع الامور الثلثة بوجوه الاول انه سبحانه وتعالى
اضاف الايمان اى نسبه الى القلب اما بالاثبات فيه حيث قال
كتب فى قلوبهم الايمان اى اثبته فيها قال المص فى تفسير هذه الآية
وهو دليل على خروج العمل من مفهوم الايمان فان جزء الثابت فى
القلب يكون ثابتا فيه واعمال الجوارح لا يثبت فيه وكذا قوله وقلبه مطمئن
بالايمان فان اطمينان القلب به ثبوته فيه من غير قلق واضطراب واما
بالسلب عنه كما فى قوله تعالى ولم تؤمن قلوبهم ولا يدخل الايمان فى قلوبكم
لا ما يتصف به القلب ويدخل ليس الا التصديق وحده قوله و
عطف عليه الخ معطوف على قوله اضاف اى الوجه الثانى انه
عطف سبحانه وتعالى على الايمان العمل الصالح فى مواضع كثيرة و
ظاهر ان الجزئية ينافى العطف لان المعطوف مقصود بالنسبة
كالمتبوع فلو كان جزءا منه لزم تكرار النسبة اليه مرة فى ضمن الكل
ومرة بجعله معطوفا على الكل نعم قد يتضمن ذلك نكتة كالتخصيص بعد
التعميم فى قوله تعالى حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى ان كثرة

الوقوع على ما اشار اليه بقوله في مواضع لا يحصى لا يناسبها قوله وقرنه
بالمعاصي الخ هذا هو الوجه الثالث وتوجيهه انه لو لم يكن الايمان
عبارة عن التصديق فقط بل اعتبر معه ترك المعاصي ايضا على
ما يقتضيه كونه عبارة عن مجموع ثلثة امور لما صح جعله مقارنا
للمعاصي لانها تكون ح منافية للايمان وظاهر ان الشيء لا يكون مقارنا
لما ينافيه مع انه قرن بها في الآيات المذكورة اما الآية الاولى فلانه
اثبت فيها الايمان مع الاقتتال المنهي عنه واما الآية الثانية فقد اثبت
فيها الايمان مع القتل الموجب للقصاص واما الآية الثالثة فلانها نفت
اجتماع الظلم مع الايمان لان اللبس يقتضي استتار الملبوس بالملبوس به
لا رفعه وهو ظاهر والمراد بالظلم في الآية وان كان هو الشرك على
ما يجيء في سورة الانعام الا ان الآية لما افادت اجتماع الايمان مع الشرك
والا لما كان لنفيه معنى كانت في الدلالة على ان الايمان هو التصديق
فقط اقوى لان الشرك كونه ظلما عظيما اعظم المعاصي قوله مع ما فيه
من قلة التغير حال من فاعل يدل وهو ما ذكر عليه مقررنا بما في التصديق
الذي نقل اليه اللفظ وغير عن اصله الموضوع له اليه من عاقلة التغير
المتناسبة لعدمه الذي هو الاصل فهو اشارة الى وجه رابع سوى
الوجوه الثلثة المذكورة الآن غير الاسلوب بقوله مع ما فيه الخ للاشارة
الى ان هذا الوجه مع ما عطف عليه من قوله وهو متعين للارادة
من مخترعات خاطره قوله لانه اقرب الى الاصل تعليل لكونه التغير
المذكور قليل لان صدر مطلق التصديق وما نقل اليه في الشرع هو التصديق
المقيد بكونه متعلقا بما علم الخ ولا شك ان التغير من الاطلاق الى التقييد
قليل بخلاف ما اذا جعل عبارة عن مجموع ثلثة امور وفي بعض النسخ
وانه الاصل بدون قوله ما فيه من قلة التغير فيكون وجها يغني غناء
النسخة الاولى قوله وهو متعين للارادة في الآية اي الاصل الذي
هو التصديق المتعلق بشيء مطلقا متعين للارادة في هذه الآية بالنسبة
الى المجموع لا مطلقا فلا ينافي جواز ارادة معنى الوثوق على ما صرح فيما
سبق من ان كلا الوجهين حسن فقوله وهو متعين للارادة الخ
عطف الخ عطف على قوله مع ما فيه واشارة الى وجه آخر اي و
مع ما فيه ايضا من كون الاصل متعينا للارادة ثم علل تعين
الاصل في هذه الآية بقوله اذ المعدى بالباء هو التصديق اي
اللغوي على ما صرح به الامام حيث قال اجمعنا على ان الايمان

المعدى

المعدى بالباء لما كان بمعنى التصديق اللغوي لا بمعنى المجموع كان الاقرب
اليه اجود بان يكون معنى شرعيا واما ما قيل هذا انما يتم لو تعين كون
الباء للتعدية وسيجيء فيه احتمالات اخر فمنشاءه الغفول عما سيصرح به
المص من ان هذا اذا جعلته صلة للايمان الخ فانه يدل على ان الايمان
قد يستعمل بدون صلته فلا يتوقف كونه بمعنى التصديق كون الباء
للتعدية قوله وفاقا اي اتفاقا منا ومن المعتزلة وجمهور المحدثين و
الخوارج اذ لا يشك من تتبع اللغة ان آمن به انما يستعمل اذا اريد صدق
به لانه اعتقد حقيقته جنانا واقر به لسانا وعمل بمقتضاه اركانا على
ما هو مقتضى كونه عبارة عن مجموع ثلثة امور قوله ثم القائلون بان
الايمان في الشرع هو التصديق وحده بما علم الخ اختلفوا بعد هذا الاتفاق
في ان مجرد التصديق القلبي هل هو كاف في كون الشخص مؤمنا عند
الله اي ايمانا ينجيه عن الخلود في النار او هو غير كاف فمن قال
انه كاف قال لان المقصود من التكليف بالايمان وانما الاقرار
شرط لاجراء الاحكام الدنيوية عليه من الصلوة خلفه وعليه و
الدفن في مقابر المسلمين والمطالبة بالشعور والزكوات والحدود
والكفارات ولهذا لزم ان يكون على وجه الاعلان والاظهار
على الامام وساير اهل الاسلام بخلاف ما اذا كان ركنا من الايمان
فان مجرد التكلم به من غير ان يظهره على الغير يكفي قوله او لا بد اي
او غير كاف بل لا بد من انضمام الاقرار به اي بالتصديق القلبي حتى
يكون مؤمنا ايمانا منجيا واشار بقيد الانضمام الى ان القائل بانه غير
كاف جعل الاصل هو التصديق والاقرار منضما اليه قوله للتمكن فيه اي من
الاقرار بان كان قادرا عليه فهو احتراز عما صدق بقلبه لكن عجز عن الاقرار
اما لخلل في لسانه كالاخرس او لاحترام المنية ونحوه قبل اتساع الوقت
للاقرار بالشهادة او لخوف القتل كمن وقع بين الكفرة المتعنتة فان المصدق
العاجز لهذه الاعذار مؤمن قطعا اتفاقا مستوجب للجنة على ما صرح به الامام
كما ان المصر بعدم الاقرار مع المطالبة به كافر اتفاقا قوله ولعل الحق هو
الثاني وجزم القاضي عياض في الشفاء بان الثاني هو الصحيح ولعل المص
لم يجزم لورود المنع الآتي عليه وقال الامام الغزالي في الاحياء ان الاول
هو الاظهر قوله لانه تعالى ذم المعاند وهو من عرف الحق يقينا وجحده بقلبه
ولم يقر به عنادا واستكبارا ولهذا قال عز وجل فيهم وجحدوا بها واستيقنتها
انفسهم ظلما وعلوا وقال وان فريقا منهم ليكتمون الحق وهم يعلمون وبقيد

عدم الاقرار بما نزعن المنافق فانه وان عرف الحق لكنه يقره واما الجاهل
المقصر فهو من لا يعرف الحق لتقصيره في النظر الصحيح قوله اكثر من ذم
الجاهل المقصر لانه قال ذم الجاهل المقصر ومنهم اميون لا يعلمون الكتاب
الا اماني وان هم الا يظنون واما المعاند فقال في حقهم فويل للذين يكتبون
الكتاب بايديهم ثم يقولون هذا من عند الله ليشتروا به ثمنا قليلا فويل لهم
مما كتبت ايديهم وويل لهم مما يكسبون ولا يخفى ما بين الذمين من التفاوت قوله
وللناظر ان يجعل الذم الخ اي لمن يمنع لزوم انضمام الاقرار بالتصديق القلبي
للتمكن منه ان يجعل ذم الله سبحانه وتعالى للانكار اي لجحوده الحق مع معرفته
بقلبه لا لعدم اقراره باللسان على ما يدل عليه قوله وجحدوا بها واستيقنتها
انفسهم ظلما وعلوا فانه يستفاد منه ان ذمهم بالظلم والعلو من اجل جحودهم
الحق مع استيقانهم اياها فلا وجه لما قيل لا وجه للنظر الذي ذكره لانه لا شك
في ان الذم لعدم الاقرار المبني عن الجحود القلبي مع وجود اليقين والمعرفة
بانه جاء من عند الله لا لعدم الاقرار مطلقا انتهى فقد اعترف بان منشاء
الذم هو الجحود وانما عدم الاقرار مبني عنه فتبصر قوله والغيب مصدر
يقال غاب الشيء غيبا وغيبة وغيابا ومغيبا قوله وصف به للمبالغة اي
اطلق على ما يقدم به لاجل المبالغة في اتصافه به كانه عينه كما في رجل
عدل فانه ابلغ من رجل عادل على ما تقرر قوله كالشهادة في قوله عالم
الغيب والشهادة ولما لم يكن شهادة الغيب مسموعة لم يقل كالغيب و
الشهادة في قوله تعالى الاية قوله والعرب تسمي على صيغة المبني للفاعل
قوله المطمئن الخ وفي الحواشي الشريفية المطمئن يروى بفتح الميم على انه مكان
وبكسرها على انه صفة والتذكير باعتبار الموضع والمراد بالارض المطمئن
المكان المنخفض قوله من الارض كلمة من للبيان وقيل للتبعيض قوله و
الخمصة بالنصب عطف على قوله المطمئن وهي بفتح الخاء المعجمة واصلها الجوعة
والمراد الحفرة التي تظهر في بطن الدواب في جنبيها متصلة بالكلية ويزداد
ظهورها بالجوع واذا بطنت غابت الحفرة المذكورة والكلية بضم الكاف
واحدة الكليتين وهما يكونان في جنبي كل حيوان يقال لها بالفارسية
كروه قوله غيبا مفعول ثان تسمي وانما سميا غيبا لانهما يغيبان عن الحس
اما الاول فظاهر واما الثاني فبعد السبع قوله او فيعل عطف على قوله مصدر
فانه تفسير بالتقسيم اي الغيب اما مصدر كالشهادة او صفة مشبهة
مخففة غيب بالتشديد كقيل بالتخفيف اصله قيل بالتشديد واخر هذا
الاحتمال مع ان الوصف به في على الظاهر لان هذا لا يدعى الا فيما سمع منقولا

كنظايره

هذا
كنظايره وهذا ليس من القبيل والقيل هو الملك دون الملك الاعظم
ملوك حمير كانه الذي له القول اي ينفذ قوله والجمع اقوال وافيال ايضا
قوله والمراد به الخفي الذي لا يدركه الحس اي لا يقع تحت ادراك الحواس
مطلقا ولا يقتضيه بديهة العقل اي لا يدركه العقل ايضا بالبديهة ولا بالنظر
وهو القسم الاول او يدرك بالعقل لكن بالنظر في الدليل لا بد وهو القسم
الثاني وبهذا التقرير ظهر التقابل بين الحس وبداية العقل قال في الكشاف
والمراد به الخفي الذي لا ينفذ فيه ابتداء الاعلم اللطيف الخبير ولما كان ظاهره
مختصا بالقسم الاول عدل عنه المص واوضح ما هو المقصود قوله قسم لا
دليل عليه اي مطلقا لا سمعا ولا عقلا ولم يقل لم ينصب عليه دليل عليه ما يقتضيه
حسن المقابلة لقوله نصب عليه دليل اشعارا بان هذا القسم مما لا سبيل فيه
لنصب الدليل قوله وهو المعني بقوله تعالى وعنده مفاتح الغيب لا
يعلمها الا هو اي هذا القسم هو المراد بالغيب الواقع فيه فان حصر العلم به
فيه تعالى يدل على ان المراد بالغيب ما لا دليل عليه فان الذي دل عليه
دليل يعلم غيره تعالى ايضا بالنظر في الدليل المنصوب عليه قوله وقسم
نصب عليه دليل اما عقلي كالصانع وبعض صفاته وكذلك النبوات
فانها ايضا تعلم بدليل ولا مدخل فيها للنقل واما سمعي كاليوم الاخر
واحواله من الصراط والميزان والحساب مما لا مدخل للعقل فيه و
الضابط فيه ما قاله الامام وهو ان ما لا يمكن اثبات النقل الا بعد
ثبوته فانه لا يمكن اثباته به وما كان اخبارا عن وقوع ما جاز وقوعه
وجاز عدمه لا يمكن معرفته الا بالحس او النقل والصانع والنبوات
من قبيل الاول والحشر والنشر ويتعلق بهما من قبيل الثاني انتهى
كلامه واما ان لفظ الغيب انما يجوز اطلاقه على من يجوز عليه الحضور
فكيف يطلق لفظ الغيب عليه وصفاته فلا يبقى الا الايمان بالاخرة مع ان
الركن الاعظم في الايمان هو الايمان بالله وصفاته فدفعه منع انه لا يجوز على
الله تعالى الحضور لانه الحاضر والناظر والغايب والشاهد والظاهر
والباطن على انه انما اطلق الغيب على الامر الخفي الذي يندرج تحته
ذات الله وصفاته واحوال الاخرة ولا يلزم منه اطلاقه على الله تعالى حتى
يجوز عليه الحضور كيف واسماء الله تعالى توقيفية على الاصح قوله و
المراد به في الاية اي القسم الاخير من الخفي هو المراد من الغيب في هذه الاية
لان الغيب الواقع موقع المفعول به بواسطة الباء على ما سيصرح به يقتضي
اقتضاء بينا ان يتعلق به العلم وما بذلك الا القسم الاخير وقد يقال

القسم الاول ايضا مراد لان المتقين يؤمنون بالغيب المراد من قوله
تعالى وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها الا هو وانت خبير بان ايمان هذه
الآية لا بالقسم الاول من الغيب لان الايمان به يستلزم العلم به كما مر
قوله هذا اذا جعلته صلة للايمان اى تعين ارادة القسم الاخير من الغيب
فى الآية اذا جعلت قوله بالغيب صلة للايمان بجعل الباء للتعدية وجعله مفعولا
بواسطتها كما نبه عليه بقوله واوقعته موقع المفعول به لان هذا يقتضى تعلق
العلم به فيختص بالقسم الاخير فالضمير فى قوله جعلته راجع الى قوله بالغيب لا الى
الباء كما قيل لان الصلة فى اصطلاحهم هو المفعول به بواسطة الحروف وهو اى
مع ان الظاهر فى الضمير الراجع الى الباء التانيث وايضا يستلزم ذلك
رجوع ضمير اوقعته ايضا الى الباء ولا وجه له على ان هذا القائل قد اعترف
بان الضمير فى قوله وان جعلته حالا راجع الى قوله بالغيب وهو قيمة
فماذا دعاه لو جعله ايضا راجعا اليه حتى يلزم التفكيك قوله وان جعلت
اى قوله بالغيب حالا على تقدير ملتبسين بالغيب اشارة الى انه يكون ح
حالا عن فاعل يؤمنون اما بتنزيله منزلة اللازم اى يحدثون الايمان
او بجعل المفعول اعنى المؤمن به محذوفا للتعميم اى يؤمنون بكل ما
يجب ان يؤمنون به قوله كان اى الغيب بمعنى الغيبة والخفاء لا بمعنى
الامر الخفى قوله والمعنى انهم يؤمنون غائبين عنكم لا كالمنافقين الخ
يريد ان الغيبة على تقدير جعله حالا صفة للمؤمنين وان كان على تقدير
جعله صلة صفة للمؤمن به وفى الحواشى الشريفة ان الفرق بين جعله صلة
وجعله حالا ان الايمان على الاول اما متضمن فيه معنى الاقرار او مجاز
عن الوثوق ومعنى الغيبة صفة للمؤمن به اى يؤمنون بما هو غائب عنهم
وعلى الثانى بمعنى التصديق بلا تضمين والغيبة صفة فى المعنى للمؤمنين
والمؤمن به محذوف للتعميم اى يؤمنون فى حال غيبتهم كما يؤمنون فى حال
حضورهم لا كالذين نافقوا انتهى فيكون هذا مدحا للمؤمنين بانهم ليسوا
كالمنافقين الذين يقولون بافواههم ما ليس فى قلوبهم بل هو يخلصون فى
ايمانهم يستوى حالهم مع المؤمنين حضورا وغيبة فلا يرد ما قيل ان هذا
الوجه مختص بغير الصحابة لانهم شاهدوا بعض ما يجب به الايمان و
هو النبى عليه السلام انتهى وقد غفل هذا القائل عن قوله المصنف لا كالمنافقين
الذين الخ فانه صريح فى ان المقصد الاصلى بيان اختلافهم فى الايمان لا
كونهم غائبين عن ما يجب ان يؤمن به صح قوله او عن المؤمن به بفتح
الميم على صيغة المفعول عطف على قوله عنكم فالغيبة صفة المؤمنين

ايضا

ايضا والمعنى يؤمنون غائبين عن جميع ما يجب ان يؤمن به وقيل المراد
بالمؤمن به هو النبى عليه السلام خاصة وهو الملائم لما روى عن ابن مسعود
وسيجئ وجه تطبيقه على الاول ايضا قوله لما روى ان ابن مسعود الخ تاكيد
لكون المراد بالغيب غيبتهم عن المؤمن به قال فى الكشاف ويعضده ما
روى ان اصحاب عبد الله ذكروا اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم
وايمانهم فقال ابن مسعود ان امر محمد كان بينا لمن رآه والذى
لا اله غيره ما امن آمن مؤمن افضل من ايمان بغيب ثم قرأ هذه الآية
انتهى فالمص ترك صدر كلام ابن مسعود مع توقف تاييد المدعى
عليه لان صدره كان معروفا بين اهل الحديث فاكتفى بايراد ما
هو موضع الاستشهاد طلبا للايجاز وهو طريقة مسلوكة سيما بين
بين اصحاب الحديث وتوقف الاستشهاد والتاييد على الصدر
المتروك لا يستلزم عدم صحة التاييد حتى يكون ايجازا مخلا لانه
كتوقف المقدمة النظرية من الدليل على دليلها مع كونه مترددا غير
مذكور فى دليل المدعى نعم هذا الاثر يؤيد كون المراد بالمؤمن به هو
النبى السلام خاصة فعلى تقدير ان يراد به جميع ما يجب ان يؤمن به لا بد
ان يقال يكفى فى تمام التقريب دخول الايمان به عليه السلام فى ذلك الجميع
وكونه عمدة فيه لان الايمان بجميع ما جاء به النبى صلى الله عليه وسلم
يتضمن الايمان لسائر ما يجب ان يؤمن به ثم ان ابن مسعود اراد
بقوله ان امر محمد كان بينا لمن رآه انه لا عجب فى حال من آمن به عليه
السلام بعد ما رآه وخص بحاله فمعناه كون الايمان بالغيب افضل
الايمان انه اشد اعتدادا واعجب حالا من الايمان من آمن به عليه
السلام بعد ما رآه واما قوله صلى الله عليه وسلم لو وزن ايمان ابى
بكر مع ايمان جميع الخلائق لرجح فانما يفيد فضيلة ايمان ابى بكر بمعنى كونه
اقوى واشد كيفا لكونه فى اعلى مراتب اليقين وهو مرتبة حق اليقين فلا
يقدح فى افضلية ايمان من آمن بغيب قوله وقيل المراد بالغيب القلب
لانه مخفى عن الحس فالغيب بمعنى الغائب المخصوص قوله والمعنى
يؤمنون بقلوبهم اشار بصيغة جمع القلوب الى ان اللام فى الغيب المراد به
القلب للاستغراق بقرينة قوله يؤمنون فيكون من مقابلة الجمع بالجمع
المفيد لانقسام الاحاد الى الاحاد اى يؤمن كل بقلبه قوله فاليا على
الاول وهو كون المراد بالغيب المخفى الذى نصب عليه دليل قوله
للتعدية بتضمين معنى الاعتراف وجعل قوله بالغيب واقعا موقع المفعول به

وقدمه قوله وعلى الثاني وجعله حالا بجعل الغيب بمعنى الغيبة والخفاء
قوله للمصاحبة فان قلت قول المص وان جعلته حالا على تقدير ملتبسين
بالغيب الخ يقتضي ان يكون الباء على تقدير جعله حالا للملابسة قلت لم
يفرق بين المصاحبة والملابسة على ما يشهد به تتبع الكتب المبسوطة المعتبرة
فمن فرق بينهما بان الباء التي للمصاحبة متعلقة بمحذوف بخلاف التي للملابسة
وادعى ان الفرق بينهما مشهور فقد ركب شططا قوله وعلى الثالث وهو
ان يكون المراد بالغيب الغيب يكون الباء للآلة لكون القلب آلة كالقلم
على ما اشار اليه بقوله والمعنى يؤمنون بقلوبهم لا ما فوقهم قوله اي يعدلون
اركانها الخ ولما كانت الاقامة بالمعنى اللغوي الذي هو جعل الشيء
قائما اي منتصبا من خواص الاجسام ولا يتصور في الصلوة التي
هي من قبيل المعاني فسر قوله تعالى يقيمون الصلوة على اربعة اوجه
باعتبار معاني مجازية يناسب الصلوة الاول ان يكون المراد من
اقامتها تعديل اركانها الفعلية كالنية والخشوع والقولية كتكبيرة
الاحرام والقراءة والتشهد والفعلية كالقيام والقعود والركوع
والسجود قوله ويخصونها من ان يقع زيغ في افعالها فهيب من
العطف التفسيري لقوله يعدلون اركانها فان الافعال يشمل افعال
القلب والجوارح واللسان قوله من اقام العود اذ قومه اشارة
الى المناسبة بين هذا المعنى المجازي وبين معناه الحقيقي اللغوي وتوضيحه
ما ذكره قدس سره وهو ان القيام في اصل اللغة الانتصاب والاقامة
افعال منه والهمزة للتعدية فمعنى اقام الشيء جعله قائما اي منتصبا ثم
قيل اقام العود اذ قومه اي سواه وازال اعوجاجه فصار قويما يشبه
القائم ثم استعيرت الاقامة من تسوية الاجسام التي صادفت حقيقة
فيها لتسوية المعاني كتعديل اركان الصلوة على ما هو حقها وانما لم يجعل
استعارتها من تحصيل القيام في الاجسام بل من تسويتها رعاية
لزيادة المناسبة بين المعاني وقد قيل الاقامة بمعنى التسوية
حقيقة في الاعيان والمعاني فلا حاجة الى الاستعارة انتهى
فعلى هذا يكون الاستعارة في يقيمون تبعية لكونها بواسطة المصدر
وكذا الحال في المعنى الثاني قوله او يواظبون عليها عطف على قوله
يعدلون اركانها الخ واشارة الى ان يقيمون اي او يكون معنى
يقيمون الصلوة يواظبون عليها بمعنى يداومون عليها كما في قوله تعالى
على صلوتهم دائمون ولا يختلجن في وهمك ان حق الكلام ح ان يقال

ويقيمون على الصلوة اذ المواظبة انما تستعمل بكلمة على لان كون
فعل بمعنى فعل اخر لا تستلزم الاتحاد في الصلوة قوله من قامت
السوق الخ اشارة الى ان هذا المعنى المجازي منقول عن مجازي
آخر صار كالحقيقة فيه لوحظ في كل منهما المناسبة بالمعنى الحقيقة
المذكور والى ما ذكرنا اشار قدس سره حيث نفاق السوق
كانتصاب الشخص في حسن الحال والظهور التام كما استعمل
القيام فيه والاقامة في انفاقها اي جعلها نافقة ثم استعيرت منه
للمداومة على الشيء فان كلا من الانفاق والمداومة يجعل متعلقه
مرغوبا متنا سقا فيه متوجها اليه انتهى فمن يقيمون على هذا ايضا استعارة
تبعية قوله قال اقامت غزالة الخ استشهاد لمجيء اقام السوق بمعنى
جعلها نافقة اي رائجة وغزالة اسم امرأة شبيب الخارج لما قتله
الحجاج حرجت عليه وجاريته سنة كاملة وهي سوق الضراب
اي سوق المضاربة بالسيوف على التخييل والتشبيه والتوافق الكوفة
والبصرة والقميط كناية عن التام كانه شد بالقماط وهو شد
الصبي في المهد كذا في الحواشي الشريفية قيل ومن جملة حكاياتها العجيبة
الواقعة ما حكاه ابن دريد وهي دخلت كوفة ومعها ثنتون
فارسا وكان فيها ثنتون الف مقاتل من اتباع الحجاج فصلت صلوة
الصبح وقرأت فيها سورة البقرة ثم حرب الحجاج ومن معه ولذلك قيل
في هجوه اسد علي وفي الحروب نعامة فتخاء تنفر من نقيق الضفادع
كرهت على غزالة في الوغى بل كان قلبك في جناحي طائر قوله فانه اذا
هو فظ عليها اشارة الى بيان العلاقة بين المنقول والمنقول عنه وان
هذا النقل ايضا بطريق الاستعارة التبعية كما ذكر وان وجه الشبه
هو الرغبة ولا شك انه امر واضح فان الدوام على الشيء بدون
الرغبة فيه لا يتحقق كما ان النفاق في الاسواق لا يتحقق الا بالرغبات
ففيه اشارة الى دفع ما اورد ههنا من ان هذه المشابهة خفية
جدا واما الايراد بان الاصل اعني اقام السوق مجاز والتجوز
منه ضعيف فيدفعه انه صار بمنزلة الحقيقة كما اشرنا اليه قوله
او يتشمرون لاداءها اشارة الى معنى ثالث استعمل فيه يقيمون مجازا
مرسلا من باب ذكر الملزوم وارادة اللازم فان القيام اي الانتصاب
للشيء يلزمه التشمر له فقوله المص من قام بالامر اي معناه ان يقيمون
الصلوة من قبيل قولهم قام بالامر الخ في انه استعمل مثله في لازم

معناه الحقيقي قال قدس سره وحقيقة قام بالامر قام ملتبسا بالامر والقيام لم
يدل على الاعتناء بشانه ويلزمه التجلد والتشمر فاطلق القيام على لازمه و
منه قامت الحرب على ساقها اذا التحمت واشتدت كانها قامت وتشمرت
لسلب الارواح وتخريب الابدان انتهى فقد اشار الى ان الباء في قام
بالامر للملابسة لا للتعدية كما قال وليس لك ان تقول الباء في قام بالامر
للتعدية فالمستعمل بمعنى التجلد والاجتهاد وهو الاقامة في الحقيقة لان
قولهم في ضده قعد عن الامر وتقاعد عنه يبطله وايضا القيام يناسب
التشمر لا الاقامة كما ان القعود يناسب الكسل لا الاقعاد واعلم انه
اعترض على الكشاف بان الاقامة اذا كانت ماخوذة من القيام المستعمل
في لازم معناه اعني التشمر كان معناها على قياس التعدية جعل الصلوة
متشمرة لا كون المصلي متشمرا في ادائها بلا فتور عنها والمص زاد على الكشاف
قوله واقامه اذا جد فيه وتجلد لدفع هذا الاعتراض وبيانه ان جعل الصلوة
متشمرة معناه جعلها متشمرا لاخراج المصلي عن عهدة ادائها والخلاص
عن تبعة تركها وذلك لا يتيسر الا بتشمر المصلي لادائها فتشمره لازم لجعلها
متشمرة فكل من قام بالامر واقامه استعمل في لازم معناه وهو الجد و
التجلد ولذا قيد المص كليهما بقوله اذا فيه وتجلد فما قيل انه ربما ضم اقامه
الى قام به الى ان الباء للتعدية وبقوله اذا جد وتجلد الى ان الجد والتجلد
على تقدير كون الباء للتعدية ايضا صفة المصلي دون الصلوة غاية ان يكون
بطريق اللزوم فيرد عليه انه لا حاجة في حمل كل من قام به واقامه عن
صفة المصلي بطريق اللزوم كما بنينا الى جعل الباء للتعدية وارتكاب
ما هرجوا ببطلانه كما نقلنا عنه قدس سره وقد يقال ان اقامه من
باب الحذف والايصال اي المراد اقام به فكما ان القيام بالشيء
يدل على التشمر فكذا الاقامة اقول فيلزم ان يكون يقيمون الصلوة
مقدرة بيقيمون بالصلوة على الحذف والايصال ولا يخفى ما فيه
قوله او يؤدونها عطف على قوله او يتشمرون لادائها واشارة الى
معنى رابع للاقامة اي او معنى يقيمون الصلوة يؤدونها فاما ان
باداءها ايقاعها بحيث يحصل تفريغ الذمة عنها اداء كان او قضاء
او يراد ايقاعها بحيث يكون موفى جميع حقوقها من ايقاعها في وقت
مراعاة جميع حدودها من الفرائض والواجبات والسنن والاداب
الداخلة والخارجة وهو بهذا المعنى يقابل القضاء ويسقط والاول
لا يناسب مقام المدح لان ايقاع الصلوة مطلقا لا يوجب المدح كما

سيجي وانما يوجبه ايقاعها في وقتها الاول مراعى فيها جميع حقوقها فتعين ان
يراد الثاني قوله عبر عن ادائها بالاقامة لاشتمالها اي الصلوة على القيام يريد
بيان العلاقة بين الحقيقي لاقامة الصلوة وهو جعلها قائمة وبين ما اريد بها ههنا
وهو ايقاعها على الوجه اللايق على ما سبق وحاصل كلامه ان الصلوة لما
كانت مشتملة على القيام الذي يلزم الاقامة التي هي ايقاع القيام عبر عن
اداء الصلوة الذي هو ايقاع الصلوة بالاقامة تعبيرا عن الملزوم الذي
هو الاداء باللازم الذي هو الاقامة فيكون كناية لكونه انتقالا من اللازم
الى الملزوم ولا يقربك قوله لاشتمالها على القيام ان يكون هذا مجازا مرسلا
من باب اطلاق الجزء على الكل لان ذلك انما يتم اذ عبر عن الصلوة بالقيام
والواقع ههنا هو التعبير عن ادائها باقامتها ولا جزئية بينهما وللمحقق الشريف
ههنا كلام طويل حاصله استشكال حل هذا الوجه قوله كما عبر عنها عن الصلوة
بالقنوت اي القيام كما في قوله تعالى وكانت من القانتين والركوع نحو
واركعي مع الراكعين والسجود نحو وكن من الساجدين والتسبيح نحو ومن آناء
والليل فسبح والتشبيه في مجرد ان الاشتمال صار سببا للتعبير كما مر تحقيقه
وان تغاير جهة التعبير فانه في الامثلة المذكورة من باب اطلاق اسم الجزء
على الكل مجازا مرسلا وفيما نحن فيه من باب اطلاق اللازم على الملزوم
كناية كما حقق قوله والاول اي المعنى الاول من المعاني الاربعة وهو
جعل يقيمون بمعنى يعدلون اركانها الخ اظهر من الثلثة الباقية قوله لانه
اظهر اي وجه اظهرية المعنى الاول كونه اظهر باعتبار كثرة موارد استعماله
كما قوله تعالى فاقيموا وجوهكم عند كل مسجد واقم وجهك للدين واقيموا
الوزن وكذا قوله تعالى ولو انهم اقاموا التورية والانجيل اي حفظوهما
عن التزيغ والتحريف ولا شك ان الاشهرية في الاستعمال يستلزم الظهور
لتبادر الذهن اليه لشهرته فلا يرد ان ظهورهم بل الظاهر هو الاداء على ان منع
مقدمة استدل عليها خارج عن قانون التوجيه قوله والى الحقيقة اي
المعنى الحقيقي للاقامة وهو التسوية وازالة الاعوجاج اقرب لظهور المشابهة
بينهما لاشتراكهما في الاشتمال على معنى التسوية وازالة الاعوجاج غاية الامر ان
متعلق ذلك في احدهما العين وفي الاخر المعنى وقيل لان اقامة الصلوة
ازالة الاعوجاج فالفرق بينهما بالاطلاق والتقييد فيكون اقرب الصلوة
لكون المطلق حمل من المقيد قوله وافيد معطوف على قوله اظهر وان كان
ابعد لا على قوله اشهر او اقرب وان كان اقرب قوله لتضمنه التنبيه
لان تسوية الاعيان وازالة اعوجاجها وان اختفى بالنظر الا ان تسوية

المعاني اعم من ان يكون بحسب الظاهر او بحسب الباطن قوله على
ان الحقيق المدح يعني ان يقيمون الصلوة لما كان في معرض المدح بلا دلالة
على ايجاب كان حمله على تعديل اركانها اولى فان المناسب لترتب
الهدى الكامل والفلاح التام الشامل كذا في الحواشي الشريفة ثم اعلم
ان الامام ما نقل المعاني الاربعة بعبارة الكشاف قال الاولى حمل
الكلام على ما يحصل معه الثناء العظيم وذلك لا يحصل الا اذا حملنا الاقامة
على ادامة فعلها من غير خلل هي في اركانها وشرايطها وتوهم بعضهم
من قوله ادامة فعلها اه اختيار الوجه الثاني حتى ان الطيبي قال ما
اختاره الامام اولى مما قاله القاضي لان الوجه الثاني جامع لجميع المعاني
المطلوبة فيها وانت خبير بان ظاهر عبارة الامام اقرب الى الوجه
الاول منه الى الوجه الثاني لان قوله من غير خلل في اركانها وشرايطها
كالنص في الاول بل الظ ان ما ذكره وجه خامس مركب من الاولين
فافهم قوله لا المصلون الخ عطف على من راعى الخ اي الحقيق بالمدح هم
من راعى ما ذكر لا من صلى مطلقا حتى يدخل فيه المصلون الذين هم
عن صلوتهم ساهون اي غافلون غير مبالين بها قوله ولذلك ذكر في
سياق المدح اي لتضمن المعنى الاول التنبيه المذكور وذكر المصلين
في مقام المدح بعنوان والمقيمين الصلوة فقورن مع الاقامة وفي الذم
ترك الاقامة واكتفى بعنوان المصلين ومن قال هذا لا يدل على ما ادعاه
من ان حمل الاقامة على المعنى الاول اولى اذ يمكن ان يكون الاقامة في
قوله والمقيمين الصلوة بمعنى المواظبة والمداومة والساهون عن الصلوة
على ما فسره ابن عباس هم المنافقون الذين يتركون الصلوة اذا غابوا
عن الناس ويصلونها اذا حضروا فالسهو بمعنى الترك والمقابل له
الاقامة بمعنى الدوام فقد جعل قوله ولذلك دليلا لا دلالة المعنى الاول
لا للتضمن المذكور ولا معنى لمع اذ استدل عليه بالاشهرية وايضا الموجب
للمدح المعنى الاول الذي هو التعديل لا الثاني الذي هو المواظبة والمداومة
اذ لم يقترن التعديل بها لم يستحق المدح قوله والصلوة فعلة اي اصل
الصلوة صلوة على وزن فعلة بفتح الفاء والعين قلبت الواو الفا
لتحركها وانفتاح ما قبلها وكذا الزكوة اصله زكوة قلبت واوها الفا
والدليل على كون الفهما منقلبة عن واو جمعها على زكوات وصلوات
قوله من صلى اذا دعا اي الصلوة بالمعنى الشرعي المراد ههنا منقول
من الصلوة بمعنى الدعاء فهي حقيقة لغوية في الدعاء مجاز لغوي في

المعنى

المعنى الشرعي وهذا مذهب الجمهور قوله كالزكوة من زكى فانها بالمعنى
الشرعي الذي هو اخراج قدر معين من المال الى الفقراء منقولة من المعنى
اللغوي الذي هو التزكية بمعنى التنمية او التطهير قوله كتبتا بالواو وقع لما
يقال من ان مدار الكتابة على التلفظ وهما يتلفظان بالالف فلم يكتب الالف
في صورة الواو وتقرير الدفع انهما لا يتلفظان بالالف الخالصة بل بالف
مالة نحو مخرج الواو مع ان اصلها واو خالصة قوله على لفظ المفخم بكسر
الخاء قال السكاكي في حرف المفتاح التفخيم هو ان يكسر الفتحة ضمة فيخرج بين
بين اذا كانت بعدها الف منقلبة عن الواو ليميل تلك الالف الى الاصل
كقولك الصلوة والزكوة انتهى وفي قوله ليميل الخ اشارة الى ان التفخيم
ههنا امالة الالف نحو مخرج الواو لا ضد الامالة بمعنى تركها ولا ضد الترقيق
الترقيق بمعنى اخراج اللام من اسفل اللسان وقد يطلق الترقيق على ترك
الامالة فمن قال التفخيم ههنا ضد الترقيق اراد هذا المعنى فان ضد ترك
الامالة هو الامالة فلا منافاة قوله وانما سمي الفعل المخصوص بها يريد بيان العلاقة
بين المعنى الشرعي للصلوة وبين معناها اللغوي فان قلت المعنى الشرعي
ليس فعلا مخصوصا بل افعال مخصوصة قلت ليس المراد بالفعل المعنى
المصدري اعني التاثير بل المراد هو الحاصل بالمصدر اعني الاثر وهو الهيئة
المخصوصة الحاصلة من ترتيب اركان مخصوصة مفتتحة بالتكبير مختتمة بالتسليم
قوله لاشتماله على الدعاء اي لعلاقة ان الفعل المخصوص المسمى بالصلوة مشتمل
على الدعاء المقصود منها على ما نطلق به قوله عليه السلام الدعاء مخ العبادة
ما عبد الله من لم يدعه فهو مجاز مرسل من اطلاق الجزء المقصود من الكل
عليه كما هو شرط اطلاق الجزء على الكل على ما بين في محله قوله وقيل اصل صلى حرك
الصلوين الخ القائل هو صاحب الكشاف قال قدس سره في بيانه يريد ان صلى
مأخوذ من الصلا بمعنى حرك الصلوين وهما العظمان النابتان في
اعالي الفخذين يقال ضرب الفرس صلويه بذنبه اي ما عن يمينه و
شماله ثم استعمل صلى بمعنى فعل التهيات المخصوصة مجازا لغويا لان
المصلي يحرك صلويه في ركوعه ولما اشتهر في هذا المعنى استعير منه
لمعنى دعى تشبيها للداعي بالمصلي في خضوعه وخشوعه وفيه ضعف من
وجهين الاول ان الاشتقاق مما ليس بحدث قبيل الثاني ان الصلوة
بمعنى الدعاء شايعة في اشعار الجاهلية ولم يرد عنهم اطلاقها على ذات
الاركان بل ما كانوا يعرفونها فاني يتصور لهم التجوز فيها فالصواب ما ذهب
اليه الجمهور من ان لفظ الصلوة حقيقة في الدعاء مجاز لغوي في الهيات

المخصوصة المشتملة عليه وتمام تحقيقه في اصول الفقه انتهى ومن هذا علم
وجه تمريض المص قول الكشاف وان ما ذهب المص اليه هو مذهب الجمهور
قوله واشتهار هذا اللفظ في المعنى الثاني الخ اشارة الى دفع ما يرد على ما نقل
وهو ان صلى بالمعنى الثاني المفعول اليه اعني الاركان المخصوصة اشتهر منه
بالمعنى الاول المنقول عنه اعني تحريك الصلوين فكيف يصح ان هذا
منقول منه وتقرير الدفع ان اشتهار هذا اللفظ بما ذكر مع عدم اشتهاره
في تحريك الصلوين غير قادح في نقل هذا اللفظ الى ذلك المعنى المشهور اذ قد
يشتهر المجاز بحيث يصير الحقيقة مهجورة بالكلية كما تقرر في محله قوله وانما سمي
الداعي مصليا من تتمة المنقول كما يظهر بالنظر في الكشاف والمقصود منه ايضا
دفع ايراد يرد عليه وهو ان الداعي يسمى مصليا مع انه لا يحرك الصلوين
وتقرير الدفع ان هذه التسمية باعتبار المعنى الثاني الذي اشتهر فيه لتشبيه
الداعي بالمصلي بهذا المعنى في تخشعه وتحفضه قوله الرزق في اللغة الحظ
اي النصيب وتحقيقه ان الرزق بالفتح مصدر قطعا ومعناه في اللغة العطاء
وبالكسر يستعمل تارة مصدرا بمعنى العطاء ايضا واخرى اسما بمعنى الحظ
المعطى لكن الاغلب هو الاخير ولهذا قال في اللغة الحظ قوله قال تعالى و
تجعلون رزقكم انكم تكذبون اي حظكم المعطى اذ لا معنى لارادة المعنى
المصدري ههنا كما لا يخفى ولتعين ارادة هذا المعنى في الاية فسرها المص
بتقدير المضاف حيث قال اي شكر رزقكم تكذبون قوله والعرف خصصه
بتخصيص الشيء بالحيوان اي العرف جعل الرزق مخصوصا بتخصيص الله
الشيء بالحيوان بمعنى قصره ذلك الشيء على الحيوان بحيث لا يتجاوزه غيره
وقوله وتمكينه بالجر عطف على تخصيصه اي وبتمكينه تعالى الحيوان من الانتفاع
به اي بالشيء فالرزق بهذا المعنى يعم رزق الانسان وساير الحيوان ويتناول
المأكول والمشروب والملبوس والعبيد وكل ما يملكه حلالا او حراما
اذ المراد من تمكينه من الانتفاع به تمكينه من التصرف فيما خصصه بالحيوان
من الشيء اذ يصح على اصلنا ان يمكن الله العبد من التصرف بالحرام وان
ينهاه عنه ولم يجوزه فلا يرد ما اعترض على المص بان هذا راي المعتزلة
وبعض اصحابنا ورأي الاكثر انه سوق الله تعالى الى الحيوان ما ينتفع به
وكيف يظن بالمص ان يترك ما هو مختار الاشاعرة ويختار ما هو مختار
المعتزلة فانه بعيد عن طور المص بمراحل سيما وقد تصدى ههنا بقوله
والمعتزلة لما استحالوا الخ الى بيان الفرق بين مذهب الفريقين وذكر
تمسك كل منهما واجاب عن تمسك المعتزلة ثم ان التخصيص المذكور بالنظر

الى المعنى

الى المعنى المصدري وقد خصصه العرف ايضا بالنظر الى المعنى الاسمي
اعني المرزوق قال في شرح المواقف ومذهب الاشاعرة هو ان الرزق
كل ما انتفع به حي سواء كان بالتغذي او بغيره مباحا او حراما واما ما قيل
انه بالمعنى المصدري ما يصح انتفاع الحيوان به وبالمعنى الثاني ما ينتفع الحيوان
به فيرد عليه ان ما يصح به الانتفاع ليس معنى مصدريا الا ان يؤول بصحة
الانتفاع فيقال المعنى الثاني ايضا يصح تأويله بالانتفاع قوله والمعتزلة لما
استحالوا من الله اي عدوا محالا عليه تعالى ان يمكن العبد من الحرام
اي من تناوله لانه تعالى منع الانتفاع به وامر بالزهد عنه وهذا مبني على
الحسن والقبح العقليين لان يمكن لان تمكين القبيح القبيح وخلفه والاقدار
عليه قبيح عندهم واما على اصلنا فيصح المنع من الانتفاع بالشيء والامر
بالزهد عنه مع التمكين من اكتسابه والاقدار عليه فان جميع المعاصي والقبائح
كذلك قوله قالوا الرزق لا يتناول الحرام جواب لقوله لما استحالوا واشارة
الى ان دليل مذهبهم هو مدخول لما لانه سبب للجواب على ما تقرر في محله
فقوله الا يرى انه اسند الرزق الى نفسه الخ تنوير لتقوية هذا الدليل فهو
في قوة ولهذا اسند الرزق الى نفسه ولم ينسبه فلا يرد انه لا تنوير فيه
لاختصاص الرزق بالحلال لان استفادة الحل اذا كان من الاسناد ما رزقناكم
كيف يدل على اختصاص الرزق بالحلال ولهذا ورد على صاحب الكشاف
حيث جعل الاسناد للاعلام بحل ما ينفقون ان التعبير عما ينفق بالمرزوق
يغني عن استفادته من الاسناد حتى اجاب عنه السيد بكيف
انه لما كان الرزق في اصل اللغة بمعنى الحظ ويشمل الحرام والحلال
تمسك بالاسناد انتهى اقول فلو ورد هذا على الكشاف تمسك المص
على مذهبهم بما ذكر في حيز لما وجعل الاسناد تابيدا له تنبيها على انه و
لم يصلح ان يكون دليلا الا انه يصلح ان يكون تابيدا له قوله ايذانا بانهم
ينفقون الحلال الطلق اي الخالص الطيب ووجه الايذان هو ما اشار
اليه بقوله فان نفاق الحرام لا يوجب المدح وتحريره ان الاية مسوقة للمدح
بانفاق وانفاق الحرام لا يوجب المدح بل يوجب الذم فوجب ان يراد
منه الحلال فقط قوله وذم المشركين عطف قوله اسند الخ فهو تنوير
آخر وتأييد يفيد تقوية مذهبهم يعني لو كان الرزق شاملا للحرام ايضا
لم يتوجه اليهم الذم في تحريم بعض ما رزقهم الله لان تحريم الحرام ليس بمذموم
قوله واصحابنا جعلوا الاسناد للتعظيم والتحقير يعني الخ اي سلموا انحصار
نكتة الاسناد اليه تعالى في بيان الحل بل جعلوه للتعظيم كما جعلوا

الاضافة لذلك في بيت الله وناقة الله وللتحريض على الانفاق فان الاسناد
الى نفسه تعالى يؤذن بانه لا مدخل فيه لقدرة العبد ومعلوم ان الامساك
في الاغلب ناشئ من خوف الفقر والاحتياج فاذا علم ان الله هو الرزاق
زال عنه خشية الاملاق فلا تقوية في الاسناد لمذهب المعتزلة قوله والذم
منصوب عطفا على الاسناد الى لا تقوية في الذم المذكور ايضا لمذهبهم
لان الذم ليس الا لجعلهم ما لم يحرمه الله حراما وتحريمهم انفسهم منصب
الشارع المجلل المحترم وانى لهم ذلك قوله واختصاص ما رزقناهم الخ
اشارة الى دفع ما يرد على الاصحاب وهو ان ما رزقنا بالحلال وان كان
فالاسناد ليس الا للايذان المذكور وتوجيه الدفع ان اختصاص ما
رزقنا بالحلال وان كان متفقا عليه بين الفريقين الا انه ليس لاجل
الاسناد واستناده اليه بل للقرينة الدالة على ذلك الاختصاص
قال قدس سره في تحرير النزاع ههنا لا خلاف بين الجماعة والمعتزلة
في ان المراد بما رزقناهم هو الحلال الا ان الجماعة لما سموا الحرام رزقا
واسندوا الاشياء كلها الى الله تعالى تمسكوا في ذلك بان المدح والاتصاف
بالتقوى يدلان على ان الانفاق من الحلال وكذا الاسناد الى الله فانه
عند اطلاق ينصرف الى ما هو افضل واكمل واما المعتزلة فلا يسمون
الحرام رزقا ولا يجوزون اسناده اليه لتعاليه عن القبائح فلفظ
الرزق واسناده اليه تعالى دليلان لهم على ان المنفق ههنا هو الحلال
المطلق انتهى وقد علم من كلامه قدس سره ان قرينة الاختصاص الاتصاف
بالتقوى وكون الآية مسوقة لمدح المتقين واسناد الرزق اليه تعالى
قوله وتمسكوا عطف على قوله جعلوا اى اصحابنا بعد ما اجابوا عن شبهة
المعتزلة تمسكوا لتخول الرزق للحرام بقوله عليه السلام في حديث عمرو اى
في حديث قاله لعمرو بن قرة بالقاف وفي بعض الروايات مرة بالميم المضمومة
والراء المشددة قوله لقد رزقك الله هذا الحديث اخرجه ابن ماجه
وابو نعيم من حديث صفوان بن امية قال كنا عند رسول الله صلى الله
عليه وسلم فجاءه عمرو بن قرة فقال يا رسول الله ان الله قد كتب علي الشقوة
فلا اراني ارزق الا من دفي بكفي فاذن لي في الغناء من غير فاحشة
فقال عليه السلام لا اذن لك ولا كرامة ولا نعمة كذبت اى عدو الله
لقد رزقك الله حلالا طيبا فاخترت ما حرم الله عليك من رزقه مكان
ما احل الله لك من حلاله اما انك لو قلت بعد هذه المقالة لضربتك
ضربا وجيعا وقوله عليه السلام فاخترت ما حرم الله عليك من رزقه صريح

فان الحرام

فان الحرام من رزق الله فالمص اقتصر من هذا الحديث على موضع الاستشهاد
قوله وبانه لو لم يكن الخ عطف قوله بقوله عليه السلام واشارة الى الدليل
العقلي وتقريره انه لو لم يكن الحرام من تغذى طول عمره بالربوا والميتة
مثلا مرزوقا والتالي لقوله تعالى وما من دابة في الارض الآية فانه يدل
على ان الكل مرزوق قال في شرح المقاصد واجيب بانه تعالى قد ساق
اليه كثيرا من المباح الا انه اعرض عنه لسوء اختياره على انه منقوض
بمن مات ولم ياكل حلالا ولا حراما فجوابكم جوابنا قال بعض الفضلاء اقول
الجواب اما عن الاول فهو ان المفروض مرزوق هو الصبي قبل
ان يصير اهلا للاكتساب ولو كان بالغا قادرا نفرض انه تعالى ساق اليه
شيئا من المباح فان قيل فح يكون مضطرا فيباح له ذلك قلنا قد تقرر
في اصول ان الحرمة والحرمة ينافيان في صورة الاضطرار واما الثاني
فهو ان معنى الآية والله اعلم وما من دابة يتصف بالمرزوقية الا على الله
رزقها كما قالوا معنى قولهم كل حيوان يذبح بالسكين كل حيوان يتصف
بالمذبوحية ليندفع السمك انتهى اقول توضيح الجواب الثاني ان حاصل
النقض هو ان دليل بطلان التالي يجري فيمن مات ولم ياكل شيئا مع
تخلف الحكم فيه لانه يصدق عليه انه دابة مرزوق بحكم الآية مع
انه ليس بمرزوق فاذا كان معنى الآية ما ذكر يكون موضوع الكبرى
دابة متصفة بالمرزوقية لا مطلقا فلا يجري الدليل في المادة المذكورة
لانها سند فتح كالسمك في المثال المذكور وهذا الكلام لا غبار
عليه وبهذا ظهر ان لا تدافع بين الجوابين فتدبر ثم ان بعض المتاخرين
من شراح الكشاف قال وابن الكمال دفع هذا الاستدلال بان الملازمة
مسلمة وكذا بطلان التالي مسلم وانما الشان في وقوع المقدمة اقول
المقدمة الاستثنائية بينة في القياس الاستثنائي اذا كانت رافعة
فتسليم الملازمة مع تسليم انتفاء التالي وبطلانه يجبان نقيض المقدم
وبطلانه البتة فما معنى منع وقوع المقدم مثلا اذا قلنا لو تعدد
الآلهة لفسد العالم لكن التالي منتف فانه بعد تسليم الملازمة يبين تعدد
الآلهة وفساد العالم وتسليم انتفاء الفساد يلزم انتفاء تعدد
الآلهة فاذا قيل الملازمة المذكورة مسلمة وكذا انتفاء الفساد وفلم
وانما الشان في وقوع التعدد فانه ممنوع كان كلاما فاسدا خارجا
عن النظام وكانه وقع سهوا من قلم الناسخ ومراده ان الشان في
وقوع التالي فيكون اشارة الى منع ان يوجد في عرصة الوجود شخص تغذى

طول عمره بالحرام فان الجزم بوجود مثل هذا الشخص غير محقق وقد يدفع
بان الصبيان الذين تولدوا من الزواني والبغايا وبنات الاهواء الذين
لا شغل لهم بدون كسب الحرام كثيرا ما يموتون قبل البلوغ بل وقبل ان يصلوا
الى صلاحية الكسب فيتحقق وجود اشخاص اغتذوا طول العمر بالحرام
اقول الم يغتذوا بالبان امهاتهم فانها حلال لهم وان لم تكن طيبة قوله
والنفق الشيء وانفده اخوان اي مثلاثيان في اكثر الحروف الاصول واصل
المعنى بينهما اشتقاق اكبر قوله وجدت كل ما فاؤه نون وعينه فاء اي
كل كلمة كان فاؤه نونا وعينه فاء مثل نفد ونفذ ونفر ونفس ونفش
ونفع ونفح ونفخ ونفى ونفض ونفل وامثالها مما يشتمل على معنى الذهاب
والخروج قوله والظاهر من انفاق الخ وجه الظهور اطلاق لفظ الانفاق لانه
انسب بمقام المدح من التقييد لافادته انهم ينفقون من كل جنس من الحلال
ولهذا قال الامام الانفاق المذكور في الآية يتناول الواجب والمندوب
والواجب يتناول اقسامه من الزكوة والانفاق في الجهاد وعلى النفس
وعلى من يجب عليه نفقته والمندوب الصدقة كما في قوله تعالى وانفقوا
مما رزقناكم والمراد الصدقة فكل من هذه الانفاقات داخلة تحت
هذه الآية لان كل ذلك سبب لاستحقاق المدح فانما قال الظ
لاحتمال الآتي قوله ومن فسره بالزكوة الخ اي تصرفه عن الظ المتبادر
وفسر بالزكوة اي باداتها او المنفق بها قوله ذكر افضل انواعه والاصل فيه
اما كونها افضل الانواع فلان مرتبة فرائض الفرائض اعلى واسنى عندهم
من مرتبة فرائض النوافل واما كونها الاصل فيه فلانها من اركان الدين
واصول الاسلام وساير الانفاقات من الفروع قوله او خصصه
بها الخ عطف على قوله ذكرا على قوله فسر فيكون تفسيره بالزكوة مبنيا على
احتمالين والفرق بينهما ان على الاول من باب الاكتفاء بالتخصيص فيكون
ساير وجوه الانفاق مرادا ايضا تبعا وعلى الثاني من باب التخصيص
بملاحظة اقترانه بما هو شقيقتها اعني اختها وهو الصلوة فان اكثر ما يقترن
بالصلوة هو الزكوة كقوله تعالى اقيموا الصلوة وآتوا الزكوة وغير ذلك
من ذلك من الآيات والاحاديث وفي هذا الاحتمال متعين الزكوة
بالارادة ولا يشمل ساير وجوه الانفاق ولو تبعا لقيام المخصص في
الاعتبار تامل فان تعدد الحامل لشيء واحد كالعموم والخصوص بملاحظة
اعتبارات متعددة مما لا ينكر وقوعه قوله وتقديم المفعول للاهتمام
الخ اي الجار والمجرور وفي الحواشي الشريفية يسمى الجار والمجرور مفعول

الفعل

الفعل على الاطلاق تنبيها على انه بحسب المعنى مفعول به اي بعض
ما رزقناهم ينفقون وان كان بحسب اللفظ بقدر ههنا موصوف
اي شيئا مما رزقناهم ثم ان الغرض منه بيان نكتة تقديم مما رزقناهم
على ينفقون لان تقديم ما حقه التاخير وهو يستدعي نكتة فاشار الى
ان النكتة ههنا مجرد الاهتمام ببيان المقدم لكونه نصب عين المنفق
في مقام الانفاق لشرفه وعظيم خطره المكتسب من انتسابه اليه تعالى
وتسهيل الامر عليهم من الاول الوهلة واشار صاحب الكشاف
الى ان نكتة التقديم قصد الاختصاص حيث قال فقدم مفعول
الفعل دلالة على كونه اهم كانه قال ويخصون بعض المال الحلال بالتصدق
ولهذا قال قدس سره اما كونه اهم فلقصد معنى الاختصاص ولما كان
يرد على الكشاف ان الاختصاص يستفاد من تعليق الانفاق ببعض
فلا حاجة الى التقديم عدل المص عنه وجعله لمجرد الاهتمام على ما هو
المتبادر من قول الاهتمام والسيد قدس سره حاول دفع هذا الايراد
عن الكشاف حيث قال لا يقال ادخال من التبعيضية يغني عن التقديم
للتخصيص فان انفاق البعض يتبادر منه عدم الشمول ومن ثم كان
فيه صيانة وكف لانا نقول يجوز مع انفاق البعض الشمول على انه
محتمل مرجوح فاذا قدم زال احتماله بالكلية يرشدك الى ذلك تا
تملك في الفرق بين قولك انفق زيد بعض ماله وبعض ماله انفق
وكثر الشارحين لما غفلوا عن ان المص عدل عن الكشاف ليسلم
كلامه عن الايراد المذكور فلا يحتاج الى دفعه قالوا وجه الاهتمام
الاختصاص الخ تبعا لشراح الكشاف تامل قوله للكف عن الاسراف
المنهي عنه لقوله تعالى ولا تسرفوا انه لا يحب المسرفين وانما حقق
الاسراف بالزكوة مع التبذير ايضا مما يجب الكف عنه لانه منهي عنه
ايضا لقوله تعالى ولا تبذر تبذيرا لانه شاع ان لا اسراف في الخير
فكان مظنة ان يمدح به فاذا وجب الكف عنه ففي التبذير الذي
هو اخس منه لقوله تعالى ان المبذرين كانوا اخوان الشياطين الآية
بالطريق الاولى ففي الآية اشعار بان التصدق بجميع المال ممنوع عنه لكن
هذا في حق من لم يصبر على الاضاقة والا فقد تصدق ابو بكر رضي الله
عنه بجميع ماله ولم ينكره النبي صلى الله عليه وسلم قوله من جميع المعادل بالدال
وفي بعض النسخ بالواو بدل الدال وهو اسم لموضوع العون والمال واحد
فان كل ما اتاهم الله من النعم الظاهرة المتعلقة بالابدان كالمآكل والمشارب

والملابس والمساكن والمراكب وغيرها والنعم الباطنة المتعلقة بالقلوب
والارواح كالعلوم والمعارف معدن وموضع معونة يعان به المحتاجون
اليه فالغني بماله وذو الجاه بجاهه وشفاعته وذو العلم بتعليمه وذو
القدرة بنصر العاجزين قوله ويؤيده اي يؤكد كون المراد بالانفاق ما يعم
ان يكون بالمال او بغيره من الكمال قوله عليه السلام ان علما لا يقال به
اي لا يحدث به يدل عليه ما اخرجه الطبراني من حديث ابي هريرة
رضي الله عنه مرفوعا بلفظ مثل الذي تعلم العلم ثم لم يحدث به كمثل
الذي يكنز الكنز ولا ينفق منه وقال حكيم الجود التام بذل العلم فان
متاع الدنيا عرض زائل ينقضه الانفاق والعلم باق يزيده النشر والانفاق
قوله واليه اي الى احتمال ان يراد الانفاق من جميع المعادن وذهب من
قال في معنى الآية وبما خصصناهم من انوار المعرفة يفيضون اي على القوابل
والمستعدين فيكون كلمة من التبعيضية اشارة الى التنجيب عن وخامة
الاسراف والتبذير والمحافظة على حال الطالبين حتى لا ينفقهم مالا
يسعه قابلياتهم فينفدوا او يبددوا والرزق على هذا الاحتمال وان كان
يعم جميع النعم ظاهرة وباطنة الا ان هذا الذاهب خص انوار
المعرفة بالذكر لشرفها وللاشارة الى ان الانفاق التام والجود الكامل
بذل الحكمة والعلم والمعرفة قوله هم مؤمنون اهل الكتاب ذكر المص في
توجيه العطف في الآية اربعة اوجه وحاصلها ان المعطوف اما ان يكون
مقابلا للمعطوف عليه بما يناله اولا وعلى الاول اما ان يكون المعطوف
عليه الذين يؤمنون بالغيب او المتقين وعلى الثاني اما يكون المعطوف
متحدا بالمعطوف عليه بالذات او طائفة منه قوله كعبد الله بن سلام بتخفيف
اللام واما ابن سلام بتشديده فهو ابو عبد الله القائم وروى ابن ماجه
ان عبد الله من ولد يوسف الصديق كان اسم الحصين فسماه النبي
صلى الله عليه وسلم بعبد الله قوله واقرانه اي امثاله قال قدس سره
الجمهور على انه جمع ضنك بفتح الضاد وعند صاحب الكشاف بكسرها فعل
بمعنى المفعول كالطحن وهو الذي يضرب به المثل ولا بد ان يكون مماثلا
للمضروب فيه ويعضده مثل وشبه انتهى قيل ويعضده كثرة امثاله
كضعف وضعف وقسم وشهم ومثل ونذ ومنذ وليس بجمع ضريب
كاشراف وشريف لان جمعه على ضرايب وضريب الشيء مثله وشكله فالضريب
بمعنى الاشكال والاضراب بمعنى الامثال قوله معطوفون خبر بعد خبر
فكذا قوله داخلون معهم ومفاد الخبر الاول ان المراد بالموصوف الثاني

مؤمنون اهل الكتاب كعبد الله بن سلام واشاله ومفاد الثاني ان الموصول
الثاني معطوف على الموصول الاول سواء كان موصولا بما قبله او منفصلا عنه
ومفاد الثالث انهما صنفان للمتقين مرادهما ذوات متغايرة وقدم هذا الوجه
لرجحانه على غيره لمزيد ملائمته بقوله وانما انزل من قبلك ولكن التغاير بين المعطوفين
فيه بالذات على ما هو الاصل في العطف ولكون اتصافهم بالتقوى امرا ظاهرا
فالاولى اداخالهم فيهم لئلا يوهم عطفهم على المتقين خروجهم عنهم قوله دخول
الخصتين تحت اعم اراد بالاخصتين الموصولين مع صلتهما وبالاعم
المتقين هذا على تقدير ان يراد بالمتقين الموصوفون بالتقوى واما اذا
اريد المشارفون للتقوى فلا يدخل الثاني فيهم قوله اذ المراد باولئك الخ
دليل لقوله هم مؤمنون اهل الكتاب وبيان للتغاير الذاتي بين الموصولين
المندرجين تحت المتقين والمشار اليه باولئك هم الاولون اي المعطوف
عليهم وخبر قوله المراد قوله الذين امنوا عن شرك وعن انكار اي امنوا
بعد ما كانوا مشركين غافلين عن جميع الشرايع غير ملتزمين ملة من
ملل الانبياء لكونهم اميين لا يعلمون الكتاب الا اماني كما يشير اليه قوله بالغيب
قوله وبهؤلاء اي المراد بهؤلاء المعطوفين اعني الذين يؤمنون بما انزل اليك
الخ قوله سقابلوهم اي الذين امنوا بالقرآن والتزموا سنة عليه السلام بعد ما
امنوا بالكتب المنزلة قبل والتزموا العمل بموجبها فلا يرد ان سائر المؤمنين
يشاركونهم في هذه الصفات التي يشتمل عليها مفهوم المعطوف وانما قطع
بكون المراد ما ذكرت حتى اوجب التغاير الذاتي بين المعطوفين مع انه
يجوز ان يكون المراد بالثاني عين الاول ويكون العطف لتغاير الاوصاف
كما ذكره بعده بقوله ويحتمل ان يراد بهم الاولون الخ لانه الظ المتبادر
من تكرير الموصول ولهذا ذكر التكرير نكتة في الاحتمال الذي ذكره دون هذا
الاحتمال قوله فكانت الآيتان وهما قوله تعالى الذين يؤمنون بالغيب
الآية وقوله والذين يؤمنون بما انزل اليك الآية قوله تفصيلا للمتقين اي
تقسيما لهم الى القسمين لا وصفا كاشفا لان قسم الشيء ما كان اخص
منه وسندرجا تحته والوصف الكاشف لا بد ان يكون مساويا قوله
او على المتقين الخ عطف على قوله الذين يؤمنون الخ اي او معطوفون
على المتقين وتوسيط بين احتمالي الوجه الاول لكونه مناسبا للاحتمال
الاول في كونه تفصيلا للمتقين على ما اشار اليه المص بقوله فكانه قال
هدى للمتقين عن الشرك والذين امنوا من اهل الملل لان هذا القول لدفع

ما يرد على هذا العطف من ان الذين يؤمنون بما انزل اليك الآية داخل
في المتقين والعطف يقتضي عدم الدخول ووجه الدفع ان المراد بالمتقين هم
الذين اتقوا عن الشرك ولم يكونوا اهل ملة لا مطلق المتقين فلا يدخل
فيهم الذين امنوا الآية لانهم من اهل الملل فكل من المعطوفين اخص من مطلق
المتقين مندرج تحته فيكون العطف تفصيلا له بقي الكلام في وجه تخصيص
المعطوف عليه بوصف الاتقاء مع اشتراكهما في مطلق الاتقاء فقد يقال هو
للايذان بتزهدهم عن حالتهم الاولى بالكلية لما فيها من كمال القباحة والمباينة
للشرايع كلها الموجبة للاتقاء عنها بخلاف الاخرين فانهم غير تاركين لما كانوا
عليه بالمرة بل متمسكون باصول الشرايع التي لا يكاد يختلف باختلاف
الاعصار قوله ويحتمل ان يراد بهم الاولون باعيانهم اي يحتمل ان يكون
المراد بالموصول الثاني عين ما اريد بالموصول الاول وهم الذين امنوا
عن الشرك او الانكار فيتحد المعطوف والمعطوف عليه ذاتا وان تغاير
مفهوما قوله ووسط العاطف الخ دفع لما ورد على هذا الاحتمال من
ان العطف ينافيه لاقتضائه المغايرة بين المعطوفين وسيأتي وجه الدفع
قوله كما وسط نكتة بتكثير الامثلة توسيط العاطف بين الصفات على
ان عطف بعضها على بعض كثير في الكلام بناء على تغاير المفهومات
وان كانت متحدة في الذات ويكون بالواو وغيرها كذا في الخواشي
الشريفة ومنها ايضا بان هناك وتفصيلا هو ان اداة العطف ان توسطت
بين الذوات اقتضا تغايرا بالذات وان توسطت بين الصفات اقتضت
تغايرا بحسب المفهومات وكذا الحكم في التاكيد والبدل ونحوهما
وان وقعت فيما يحتملهما على سواء كان الحمل على التغاير بالذات اولى
فلا يحكم في مثل زيد عالم وعاقل بان الحمل على تغاير الذوات اظهر وقد يرجح
في الآية الكريمة الحمل على عطف الصفة بان وضع الذي على ان يكون صفة
فالظ عطف على الموصول الاول على انه صفة اخرى للمتقين بلا تقييم
قوله الى الملك القرم وهو في الاصل الفحل الكريم الذي لا يحمل عليه والمراد
السيد الهمام وهو من اسماء الملوك ومعناه العظيم الهمة لانهم عظمت
همتهم او لانهم اذا حموا امرا فلا يقدر احد على صرفهم عما هموا به الكتيبة و
هي الجيش وليث ماول بالشجاع لان الكلام في توسيط بين الصفات
والمزدحم وهو موضع الازدحام اي معركة القتال قوله بالهف زنابة
لحارث الصباح فالفانه فالا بيت كلمة تتحسر بها وتحزن وهو
الخماسة وهذا الشعر لابن زنابة بفتح الزاي وتشديد الياء التحتانية المثناة

وبعد الالف

وبعد الالف موحدة قاله جوابا لقول الحارث بن همام الشيباني آبا بن
زنابة ان يلقني لا تلقني في النزة الغازب ومعنى البيت يا حسرة ابي من اجل الحارث
فيما حصل له من مراده واتصف به من الصفات المتعاقبة وقيل تهكم به لان
الحارث يوعد لابن زنابة بالقتل ثم تكمش عن حربه والصباح المغير صباحا
والعطف بالفاء للترتيب في الاتصاف اي جمع فغنم وآب سالما وبعده
والله لولا قتيبة لآب سيفانا مع الغالب اراد سي لكنه التفت ادعاء لظهر
ان الغلبة له قوله على معنى انهم الجامعون الخ كلمة على متعلقة بقوله وسط
واشارة الى وجه اندفاع ما اورد على هذا الاحتمال على ما وعدناه
وحاصله ان فائدة العطف بين الموصولين مع عدم تغايرهما واتحادهما
ذاتا هي الجمع من معاني الصفات التي تدل عليها الصلات وهي في جانب
المعطوف عليه الايمان بالغيب وفعل ما يصدقه من اقامة الصلوة و
الانفاق وفي جانب المعطوف الايمان بما انزل الى النبي صلى الله عليه
وسلم وبما انزل الى الانبياء الماضين عليهم السلام قوله بين الايمان بما يدركه
الخ اشارة الى الصفات المدلول عليها في جانب الموصول الاول فان الايمان
بما يدركه العقل جملة اي اجمالا يدل عليه قوله الذين يؤمنون لانه يتناول الايمان
بالغايبات على الاجمال وان عجز العقل عن ادراك تفاصيله قوله والايمان
بالخ عطف على الايمان والضمير في قوله بما يصدقه راجع الى الايمان اي
بما يكون مصدقا للايمان وامارة له من العبادات البدنية والمالية
وهذا يدل عليه قوله ويقيمون ومما رزقناهم ينفقون قوله وبين
الايمان بالاطريق اليه غير السمع عطف على قوله بين الايمان بما يدركه العقل
الخ واشارة الى ان الصفة التي دل عليها الموصول الثاني هو الايمان
التفصيلي بهذا المنزل وبما انزل قبله لكن اشار بقوله بما لا طريق اليه غير السمع
الى ان الواقع صلة للموصول الاول وان كان ايمانا اجماليا بالغايبات
الا انها مما يدركه العقل ابتداء لان معنى الايمان بالغايبات التصديق
باحوالها فهي موضوعات لقضايا موضوعاتها ومحمولاتها امور
معقولة لا محسوسة كقولنا الله واحد وصفاته ازلية والبعث وما
يترتب عليه حق فان كلا من هذه الامور معقول لا محسوس واما معنى
الايمان بما انزل اليك الآية فالتصديق بانه حق من عند الله وهذه قضية
محمولها وان كان امرا عقليا لكن موضوعها امر محسوس مثل قولنا محمد رسول
الله اذ لا شك ان المنزل مما لا سبيل الى ادراكه ابتداء سوى السمع
وبهذا التحقيق اندفع ما اورد ههنا من ان الايمان بالبعث وما يترتب

مما اخبر به الشارع مما لا هو طريق اليه غير السمع مع انه داخل فى الايمان
بالغيب كما مر قوله وكرر الموصول الخ ولما كان المتبادر من اعادة الموصول
فى المعطوف هو التغاير الذاتى المنافى للاتحاد الذاتى الذى هو مدار هذا
الاجمال اشار الى ان اعادته وتكريره لنكتة وهى التنبيه على تغاير الفضيلتين
اى الصفات المعطوفة والمعطوف عليها كان الموصوف باحدهما يغاير
الموصوف بالاخر وبتاين السبيلين اى العقل والنقل فان التكرير لدلالة على
الاستقلال يفيد تغاير سبيل الادراك او طائفة منهم وهم مومنوا اهل
الكتاب ذكرهم مخصصين عن الجملة كذكر جبريل بعد الملائكة تعظيما لشانهم وترغيبا
لامثالهم والانزال نقل الشئ من اعلى الى اسفل وهو انما يلحق المعانى فيها تغايرا
ذاتيا مستدعيا للتباين قوله او طائفة منهم بالرفع عطف على قوله الاولون
اى ويحتمل ان يكون المراد من الموصول الثانى طائفة من الاولين اى
~~ويحتمل ان يكون المراد من الذين اريد~~ وابا الموصوف الاول بان يكون المراد
منه مطلق من امن بالغيب سواء كان عن شرك وانكار اولا فيدخل
فيهم مومنوا اهل الكتاب فيكون عطف الموصول الثانى على الاول
مع دخوله فيه من عطف الخاص على العام تعظيما لشانه واليه اشار
بقوله ذكرهم مخصصين بفتح الصاد الاول عن الجملة اى عن جملة ما اريد
بقوله الذين يومنون بالغيب الاية مع اندراجهم فيهم كما ذكر جبريل ومكائيل
بعد الملائكة مع اندراجهما فيهم قوله تعظيما لشانهم اى شان مومنى اهل الكتاب
لدلالة على انهم جمعوا بين الايمانين اصالة اى الايمان بالقران والايمان
بالكتب المتقدمة بخلاف من امن بعد الشرك والانكار فان ايمانه
بالكتب المتقدمة ليس اصالة بل فى ضمن ايمانهم بالقران المصدق لما تقدمه
من الكتب وفى بعض النسخ اشارة بذكرهم بالدال المهملة وهى رفع الصوت
بالشئ يقال اشار بذكره اى دفع من قدره قوله وترغيبا لامثالهم اى
الذين امنوا بالكتب السابقة لكن لم يومنوا بالقران فى ان يومنوا به ايضا كما
امن هولاء المومنون من اهل الكتاب فيستحقوا المدح والثناء كما استحقوا
والمص اشار بتاخير هذا الاحتمال وجعله وجها رابعا الى ضعفه لان
جعله من عطف الخاص على العام تعظيما لشان مومنى اهل الكتاب يوهم
تفضيلهم على غيرهم وهو يفضى الى تفضيلهم على الخلفاء الراشدين وهو
خلاف ما اجمع عليه الائمة واعتقده الامة قوله والانزال نقل الشئ الخ اى
تحريكه من علو الى سفل وكذا التنزيل الا انه يعتبر فيه التدريج بواسطة ما
يدل عليه من التكثير بخلاف الانزال فانه اذا قوبل مع التدريج كما فى قوله

باب التفعل

تعالى

تعالى امنوا بالله ورسوله والكتاب الذى نزل على رسوله والكتاب الذى
انزل من قبل يتبادر منه الانزال دفعة واما النزول فكونه سطا وعاليها
حركة منه اليه قوله وانما يلحق بالمعانى بتوسط لحوق الذوات الحاملة الى ملة
لها ولعل نزول الكتب الالهية واراد باللحوق التعلق لا العروض كما هو
الشايع اى الانزال وكذا التنزيل انما يتعلق بالمعانى بتوسط تعلقه بالاعيان
المستتبعة لها وغرضه من هذا الكلام دفع ما يتوجه ههنا من ان الانزال
بالمعنى المذكور من خواص الاعيان اذ لا يتصف بالحركة حقيقة الا المتحيز
بالذات من الجواهر الافراد وما يتركب منها دون الاعراض سواء كانت
قارة يمكن اجتماع اجزائها كاللون او سيالا يمتنع فيها ذلك كالصوت الذى
هو جنس الكلام فكيف يتصور انزاله وتنزيله وتوجيه الدفع ان وصف الكلام
بالنزول وصف له بوصف متعلقه كما يقولون نزل من القصر حكمه الامير
اى حامله ومبلغه فالانزال مستعمل فى معناه الحقيقى وانما التجوز فى نسبته
الى الكلام فهو مجاز عقلى لا لغوى وقد سبق فى شرح الديباجة تحقيق جنح
اليه بعض المحققين فتذكر وقال بعض الفضلاء وهو انما يلحق المعانى
بتوسط لحوق الذات الحاملة كما فى انزال القران او للنقوش الدالة عليها كما
فى انزال التورية فانها نزلت مكتوبة فى الالواح قيل غرضه بيان القصور فى
عبارة المص وانت تعرف ان المراد بالمعانى ما يقابل الاجسام بقرينة المقام
فلا يحصل المرام انتهى اقول وانت تعرف ان النقش ليس عرضا قائما بالغير
بل هو جسم مداد يلتصق بالالواح او القراطيس ولهذا يزول بحكه
فيحصل المرام ويتم الكلام قوله ولعل نزول الكتب الالهية الخ يريد به دفع
ما يرد على قوله وهو انما يلحق الخ انه انما يتم اذا كان الملك النازل بكلام
الله حاملا له وهو محال لانه معنى الذى قائم بذاته تعالى لان كلام الله تعالى
على ما هو التحقيق هو الكلمات التى رتبها الله تعالى فى علمه الازلى بصفة
الازلية التى هى مبداء تاليفها كما ان كلامنا هو الكلمات التى رتبناها
فى خيالنا فكما ان تلك الصفة قديمة فكذلك تلك الكلمات المرتبة ايضا
بحسب وجودها العلمى ازلية ولا تعاقب بينها فى هذا الوجود و
يسمى كلاما نفسيا وانما التعاقب بينها فى الوجود الخارجى وبحسب هذا
الوجود يسمى كلاما لفظيا وتقرير الدفع ان الكلام النفسى بمنزلة الروح
للكلام اللفظى المركب من الالفاظ والحروف فيتلقفه الملك من الله تعالى
تلقفا اى اخذا سريعا دفعيا روحانيا اى معنويا غير مكتسى بكسوة الحروف
والاصوات فينزل به ويلقيه الى الرسول عليه السلام وبيانه ان كلامه تعالى

لما لم يكن في ذاته مركبا من حروف منقطعة متوقفة على تموجات
متعاقبة فادراكه لا يكون الا بسرعة لان ادراكه انما يكون بطريق
التمثل والارتسام في العلم تمثلا دفعيا على نحو تمثل المعاني بصور خيالية
مشتملة على اجزاء كثيرة من غير تقدم وتأخير بينها والموجود لبطوء
الادراك تموج الهواء المتكيف بكيفية الحروف المقطعة الخارجة عن
مخارجها لان ذلك الهواء المتموج يوصل تلك الكيفيات الى الصماخ
متعاقبة حرفا بعد حرف فيحتاج ادراك بعضها الى انقضاء بعض وانطواء
على التعاقب فيلزم البطوء فاذا كان ادراكه بطريق التمثل والارتسام
الدفعي يكون بسرعة وان كان كلاما طويلا وما يروى عن بعض خواص
عباد الله تعالى انه تلاقى مقدار لمحة الف حجة فانما يمكن ذلك بهذا
الطريق والى هذا التفصيل اشارة السنوسي قوله او يحفظه من اللوح الخ عطف
على قوله يلقفه الملك واشارة الى وجه آخر لكيفية نزول الملك بالكلام
الالهي اي او يكون نزول الكلام على الرسل بان يخلق الله في اللوح المحفوظ
صورة الكلمات الدالة على الكلام النفسي ويخلق في الملك علما ضروريا
فيتراه ويحفظه وينزل به فيلقيه الى الرسول وفي البخاري ان الحرث ابن
هشام سال رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال يا رسول الله كيف
يأتيك الوحي فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم احيانا يأتيني مثل
صلصلة الجرس وهو اشد علي فيفصم عني وقد وعيت عنه ما قال
واحيانا يتمثل لي الملك رجلا فيكلمني فاعي ما يقول وهذا مما يؤيد ما ذكره
المص من الوجهين في كيفية نزول الكتب الالهية على الرسل قوله والمراد
بما انزل اليك القرآن الخ هذا جواب سوال اورده هاهنا في الكشاف و
المص اكتفى بذكر الجواب عن السوال لدلالته عليه والسوال هو
ان قوله بما انزل اليك ان عنى به القرآن باسره فلم يكن ذلك منزلا
وقت ايمانهم فكيف قيل انزل بلفظ الماضي وان اريد مقدار الذي من
انزاله وقت ايمانهم فهو ايمان ببعض المنزل واشتمال الايمان على الجميع
سابقه ولاحقه واجب وحاصل الجواب باختيار الشق الاول و
دفع محذوره وانما اختاره لانه المطابق لمقتضى الحال والمناسب
لما يعقبه من ترتب الهدى والفلاح الكاملين ويؤيده ايضا ان
ما انزل قوبل بما انزل من قبلك انما يقابله بمجموعه ما انزل اليه لا ببعض
وكذا قوله يؤمنون فانه بدلالته على الاستمرار يدل على عدم الاقتصار
على ما تحقق نزوله في الماضي كانه قيل يجددون الايمان شيئا فشيئا على

حسب

حسب تجدد الانزال كذا في الحواشي الشريفية قوله تغليبا للموجود على
على ما لم يوجد وتنزيلا للمنتظر منزلة الواقع في الحواشي الشريفية ذكر التعبير
عن الماضي والمترقب بصيغة الماضي وجهين احدهما تغليب ما وجد
نزوله على ما لم يوجد وتحقيقه ان انزال جميع القرآن معنى واحد يشتمل
على ما حقه صيغة الماضي وعلى ما حقه صيغة المستقبل فعبر عنهما معا
بصيغة الماضي ولم يعكس تغليبا للموجود وعلى ما لم يوجد فذلك من قبيل
اطلاق اسم الجزء على الكل والثاني تشبيه المجموع المنزل بشيء نزل في تحقق
النزول لان بعضه نازل وبعضه منتظر سينزل قطعا فيصير
النزال مجموعه شبيها بانزال ذلك الشيء الذي نزل فيستعار صيغة
الماضي من انزاله لانزال المجموع وقد اضمحل بما فصلناه ما يتوهم من لزوم
الجمع بين الحقيقة والمجاز في كل واحد من الوجهين ولا يشتبه عليك
ان المجاز المرسل والاستعارة المذكورتين متعلقان بصيغة انزل وحدها
بلا اعتبار مادته انتهى قيل لا يقال قد صرح في المفتاح بانك لا تستعير
الفعل والصفة الا بعد تقرير الاستعارة في مصدرهما واذا كان الاستعارة
في الفعل ههنا بدون استعارة مصدره يكون ما ذكرتم مخالفا لذلك التصريح
لانا نقول المراد بذلك انك لا تستعير الفعل باعتبار مادته الا باعتبار
استعارة مصدره وهذه الاستعارة انما هي باعتبار هيئة الفعل ويؤيد
ما ذكرنا ما ذكره في حواشي المطول حيث قال ان التعبير عن الماضي بالمضارع
وعكسه يفيد استعارة بان يشبه غير الحاصل بالحاصل في تحقيق الوقوع
ويشبه الماضي بالحاضر في كونه نصب العين واجب المشاهدة ثم يستعار
لفظ احدهما للآخر فعلى هذا يكون الاستعارة في الفعل على قسمين احدهما
ان يشبه الضرب الشديد مثلا بالقتل ويستعار له اسمه ثم يشتق منه قتل
بمعنى ضرب ضربا شديدا والثاني ان يشبه الضرب في المستقبل بالضرب
في الماضي مثلا في تحقق الوقوع فيستعمل فيه ضرب فيكون المعنى المصدري
اعني الضرب موجودا في كل واحد من المشبه والمشبه به لكنه قيد في
كل واحد منهما بقيد مغاير لقيد الآخر فصح التشبيه لذلك انتهى كلام القائل
اقول وجه التأييد هو ان فيه تصريحا بان المصدر في القسم الثاني باق
على حقيقته لم يتغير وانما التغاير بين القيدين فكيف يكون استعارة الفعل
بتبعية استعارته والاستعارة فيه حقيقة وقد اوضحه الاستاد العلامة
في بعض رسائله بطريق التوارد حيث قال ومن البين ان المصدر بقي على
حاله لم يتغير معناه فكانت الاستعارة في الصيغة والهيئة او لانها الدالة

الزمان
على الماضي وبواسطة كانت الاستعارة في الفعل كما كانت بواسطة المصدر
والفرق ان هذه الاستعارة في الفعل بواسطة جوهره ومادته وما نحن
فيه بواسطة صورته وهيئته انتهى فحاصل الكلام ان الاستعارة التبعية
في الفعل اما بتبعية مادته التي هي المصدر او بتبعية صورته وهيئته فانها
موضوعة للزمان لكن في مادة موضوعة متصرف فيها ليلا يرد نحو جستق
وحجر على ما صرحوا فكما ان المادة الموضوعة للحدث بلا مدخلية الهيئة يجري
فيها التشبيه اصالة وبتبعيتها في الفعل كذلك الهيئة يجري فيها ذلك بلا مدخلية
المادة فالقول بان الاستعارة في كليهما بتبعية المصدر لكن في احدهما
باعتبار مادة المصدر وفي الاخر باعتبار وقيده الذي هو الزمان المدلول
للهيئة اعتراف بان الاستعارة فيه بتبعية الهيئة فيعود على ما اختاره
بالنقض وممن اصرح بان الاستعارة يجري في الفعل باعتبار الزمان
كالمصدر العلامة المحقق عضد الدين حيث ذكر في الفوائد الغياثية ان
الفعل يدل على النسبة ويستدعي حدثا وزمانا والاستعارة متصورة
في كل من الثلثة ففي النسبة كهزم الامير الجيش وفي الزمان كنادى اصحاب
الجنة وفي الحدث نحو فيزجرهم بعذاب اليم هذا كلامه وفيه اشارة
الى ان التشبيه في التعبير عن المستقبل بلفظ الماضي للزمان لا للحدث
فيكون هذه الاستعارة بتبعية الهيئة لا المصدر والحق تهتف والا
نوار ساطعة والحق يظهر من معنى ومن كلمة ثم ان المعتبر في الاستعارة
التبعية ان يكون بتبعية الغير سواء كان ذلك الغير مما يجري فيه الاستعارة
اصالة بان يكون لفظا كالمصدر او لا بان لا يكون لفظا كالهيئة فانها
ليست بمسموعة على ما صرح به في حواشي المطالع فلا يرد ان المجاز مطلقا
من اقسام اللفظ فلا يتصف به اللفظ باعتبار مجرد الهيئة بلا اعتبار
المادة ثم اعلم ان العلامة التفتازاني اجاب عن لزوم الجمع بين الحقيقة
والمجاز بان الجمع هو ان يراد باللفظ معناه الحقيقي والمجازي على ان
كلا منهما مراد باللفظ وههنا اريد المعنى الذي بعض اجزائه من افراد
الحقيقة دون البعض واعترض عليه بانه يلزم منه صحة ان يقال لا
يقتل الاسد ويراد الرجل والاسد مع انه ذكر في التلويح انه لا يصح
ذلك واجيب عنه بانه مشروط بان يكون الكل موجودا له اسم واحد
لازما للجزء كالانسان المركب من الرقبة وغيرها والمركب من الرجل
والاسد ليس كذلك بل هو اعتباري محض ولا شك انه ليس للكل
ههنا اي الماضي كل مجموع الماضي والمستقبل اسم واحد ولو تسلم فليس

هذا

هذه الكل لازما للجزء بمعنى انتقال الذهن من الجزء اليه على ما صرح به
في التلويح وليس لازما ايضا بمعنى انه اذا انتفى الجزء انتفى على ما صرح به
في حاشية شرح المختصر اقول وتحقيق هذا الجواب هو انهم صرحوا ان التركيب
قد يكون اعتباريا بان يكون هناك عدة امور يعتبرها العقل امرا
واحدا وليس بواحد حقيقة وربما يضع بازائه اسما كالعسكر وقد يكون
حقيقيا بان يحصل من اجتماع عدة الموجودات حقيقة واحدة وحدة
حقيقية مختصة باللوازم والاثار ولا شك ان تركيب القرآن من قبيل الاول
لانه ليس واحدا في الحقيقة بل هي عدة سور وايات اعتبرها الشرع
واحدا وسماها باسم القرآن وليس التركيب بين البعض الماضي و
المستقبل منه متحققا بل هو كتركيب العشرة من الاحاد والعسكر من
الافراد ولا كتركيب الانسان من الرقبة وغيرها وليس بلازم للجزء
بمعنى انتقال الذهن من الجزء اليه اذ كثيرا ما نتصور جزءا منه كاية وسورة
ولا يحطر ببالنا كل القرآن واما انتفاؤه بانتفاء الجزء فمن قبيل انتفاء العسكر
بانتفاء فرد واحد فتامل قوله وتقدير الجن انا سمعنا كتابا انزل من بعد
موسى اعلم ان الوجهين اما ان يعتبرا في قول سمعنا او في كتابا او في
انزل لان القرآن كله لم يكن منزلا ليلة الجن فسماعه وتسميته كتابا وانزاله
كل منها يحتاج الى ارتكاب مجاز وتاويل والسيد قدس سره اعتبرهما
في انزل حيث قال في وجه دلالة الاية لان المراد بقوله كتابا هو المجموع
لانه المتبادر عند الاطلاق خصوصا اذا قيد بكونه منزلا من بعد موسى
لا بعضه ولا القدر المشترك بينه وبين كله وقد عبر عن انزاله بلفظ
الماضي مع ان بعضه كان حينئذ مترقبا فوجب ان يؤول باحد التاويلين
واما قوله سمعنا فالظاهر فيه تغليب المسموع على ما لم يسمع في ايقاع السماع
عليه انتهى وعلى هذا يجب ان يحمل النظير على معنى المثال لا على ما هو
المتعارف وهو ما كان مثلا لشيء في الاعتبارات في غير تلك المادة
ومعلوم ان انزل عين ما نحن فيه لا مثله وظاهر عبارة المص ان
كونه نظيرا باعتبار سمعنا حيث قال فان الجن لم يسمعوه جميعا اي في
ليلة الجن وان سمعوا الان جميعه فيكون قوله ولم يكن الكتاب كله منزلا
من تتمة ما قبله وفي قوة اذ لم يكن الكتاب الخ فالتعبير عنه بصيغة
الماضي للتغليب والتنزيل ويجوز ان يعتبر كونه نظيرا بحسب الكتاب
لان التبادر منه كله كما ذكره قدس سره ولم يكن ما سمعوه كله قوله وبما
انزل من قبلك الخ عطف على قوله بما انزل اليك فحاصل كلامه ان

اي نظير ما انزل اليك في كلا وجهي التغليب والتنزيل
قوله تعالى حكاية

المراد بما انزل اليك القرآن كله والمراد بما انزل من قبلك سائر الكتب
المتقدمة اى الشرايع باجمعها قوله والايمان بها جملة اى الايمان بما انزل اليه
وبما انزل من قبله اجمالا مع قطع النظر عن تفاصيل ما فيها من الشرايع و
الاحكام فرض عين اى فرض على كل مكلف بان يؤمن بان جميع الكتب
حق فقوله والايمان مبتداء وجملة تميز وقوله فرض عين خبره قوله وبالاول
اى الايمان بالاول وهو بما انزل اليه عليه السلام فهو عطف على قوله بها
وقوله تفصيلا تميز اى الايمان به على سبيل التفصيل بان يؤمن بتفاصيل ما فيه
من الشرايع والاحكام وقوله من حيث انا متعبدون اى مكلفون
بتفاصيله تعليل لقوله فرض يعنى انما كان الايمان التفصيلى بالاول فرضا
لان الله تعالى اوجبه علينا علما وعملا ولا يمكن القيام به الا بعد العلم
بتفاصيله بخلاف الثانى فان تفصيله ليس بفرض علينا لانا لم نكلف به
الان حتى يلزمنا معرفته على التفصيل قوله ولكن على الكفاية اى ان
قام به البعض يسقط عن الباقين فان تحصيل العلم بتفاصيل الشريعة
المحمدية غير واجب على الكل بل الواجب وجود شخص يعلم جميع الاحكام
الشرعية الاصلية والفرعية حتى انه ذكر الفقهاء انه يحرم على الامام اخلاء
مسافة القصر عن شخص يقدر على تفصيل الدلايل بحيث يمكن معه
من ازالة الشبهة والزام المعاندين وارشاد المسترشدين ويسمى المفتى
للذب والمنع وكذا يحرم عليه اخلاء مسافة القدوى عن شخص عالم
بظواهر الشريعة والاحكام العملية التى يحتاج اليها العامة وقيل الواجب
وجود شخص متصف بالوصفين المذكورين فى كل اقليم وقيل فى جميع المعمورة
قوله لانه وجب على كل احد يوجب الحرج وفساد المعاش لان الانتهاض
لتفاصيله يتوقف على ادوات لا يحصل الا فى مدة متطاولة بانظار
دقيقة فيستغرق تحصيلها العمر وينتهى الى غيره تعطيل من المقاصد
الدنية والدينية فيختل المعاش والمعاد قوله اى يوقنون الايقان نازل
منه الخ اى المراد بالايقان هنا ليس مطلق الايقان المشترك بين
مؤمنى اهل الكتاب وبين من اعداهم بل الايقان المقيد بهذا القيد
فلا شك انه مخصوص بمؤمنى اهل الكتاب وغرضه من ذلك دفع ما
يرد على قوله وبالاخرة هم يوقنون ان المختار عند المص والمروى
عن ابن عباس رضى ان المراد بالذين يؤمنون بما انزل اليك الاية
مؤمنوا اهل الكتاب فلابد ان يذكر فيه ما يخص بهم ولا يوجد فى
غير من اهل الكتاب والايقان بالاخرة مشترك بينهم وبين من عداهم

فلا يكون

فلا يكون مخصوصا بهم ووجه الدفع ان المراد الخاص لا المطلق ولا شك
ان الخاص مخصوص بهم دون من عداهم من اهل الكتاب قوله واختلافهم
الخ مجرور معطوف على ان الجملة التى مجرورة بمن البيانية واحتمال كونه
مرفوعا عطفا على المرفوع اعنى ما فمرفوع او مرجوع لانهم كما انهم مستقرون
على ذلك الاعتقاد الفاسد على ما يفيده قوله كما يؤفكون عليه كذلك مستمرون
على هذا الاختلاف ففى الرفع يفوت هذا المعنى فمن قدمه لزمه ترجيح
المرجوح لا اقل قوله وتقديم الصلة لفظ الصلة كما يطلق فيما هو
المشهور على صلة الموصول كذلك قد يطلق على الجار مع المجرور المتعلق
بالفعل وهو المراد ههنا لان قوله وبالاخرة متعلق بهم يوقنون وقوله و
بناء معطوف على المضاف لا على المضاف اليه اذ لا معنى لتقديم
البناء وهو ظ واعلم ان العلامة الشريف قال فى شرح الكشاف
يريد ان هناك تقديمين احدهما تقديم الظرف الذى هو بالاخرة
ويفيد تخصيص ايقانهم بالاخرة اى ايقانهم مقصور على حقيقة الاخرة
لا يتعداها الى ما هو على خلاف حقيقتها وفى ذلك تعريض بان ما عليه
مقابلوهم ليس من حقيقة الاخرة فى شىء كانه قيل يوقنون بالاخرة لا
بخلافنا كاهل الكتاب الثانى تقديم المسند اليه الذى بنى عليه يوقنون
ويفيد ايضا تخصيصا اى الايقان بالاخرة مقصور فيهم لا يتجاوزهم
الى اهل الكتاب وفيه تعريض بان اعتقادهم الذين يزعمون انه
ايقان بالاخرة ليس بايقان بل هو جهل محض كما ان معتقدهم خيال
فاسد انتهى فقول المص تعريض بمن عداهم الخ مبتداء خبره ما قدم عليه
من قوله وفى تقديم الخ يعنى فى التقديمين المفيدين للتخصيصين تعريض
بمن عداهم بمعنى ان فى كل تخصيص تعريضا فيحقق تعريضان مختلفان
فالعطف فى بان الخ للتوطئة كما فى اعجبنى زيد وكرمه وقوله بان
اعتقادهم امر فى الاخرة غير مطابق ناظر الى الاول وقوله ولا صادر
عن ايقان ناظر الى الثانى على طريق اللف والنشر المرتبين وقوله
من اهل الكتاب بيان لمن عداهم وفايدته الاحتراز عن مؤمنى اهل
المشرك فان الحصر ليس بالنسبة الى غيرهم بل بالنسبة الى من عداهم
من اهل الكتاب كما مر قال الشريف فى شرح المفتاح وفى الاية تخصيصان
احدهما من تقديم بالاخرة اى المؤمنون يوقنون بالاخرة لا بشىء وهو
غير الاخرة وهذا قصر غير حقيقى قصد به التعريض بان الاخرة التى
عليها اهل الكتاب ليست بالحقيقة اخرة والثانى تقديم هم اى المؤمنون

هم الموقنون بالاخرة لا اهل الكتاب فهذا ايضا قصد غير حقيقي
فصدر التعريض بان ايقان اهل الكتاب بالآخرة التي هم عليها
ليس في الحقيقة ايقانا انتهى فمن قال تقديم الظرف للقصر كما في
الى الله تحشرون وتقديم المسند اليه كما في وهم بالآخرة هم مع بناء الفعل عليه
ايضا للقصر عليه كما في انا سعيت في حاجتك والقصر ان اضافيان كما
هو الغالب في استعمالات البلغاء والمعنى المستفاد من قصر الاول
ان ايقانهم مقصور على حقيقة الاخرة لا يتعداها الى ما هو خلاف حقيقتها
وتعريض لسائر اهل الكتاب وبما هم عليه من امر الاخرة والمعنى
المستفاد من القصر الثاني ان يقال المذكور لا يتعداهم الى غيرهم وهذا
تصريح بانهم على جهالة في امر الاخرة فقد اخذه من كلام الشريف العلامة
لكن تصرف بان جعل المستفاد من القصر الثاني التصريح والظاهر انه
قصد بذلك الاعتراض على المص فانه جعل المستفاد من القصرين
التعريض بمن عداهم من اهل الكتاب كما استفيد من ايراد
الكلام بطريق اللف والنشر المرتبين على ما مر وانت خبير بان ما
ذكره ليس تصريحا بان من عداهم من اهل الكتاب على جهالة في امر
الاخرة بل هو تعريض بهم كما صرح به قدس سره نعم هو تصريح بان الايقان
المذكور لا يتعدى الذين يؤمنون الآية فيكون تعريضا بمن عداهم من
اهل الكتاب ولفظ ظهوره قد خفي عليه لشغفه على الاعتراض
قوله واليقين اتقان العلم الخ الموجود في اكثر النسخ بالتاء المنقوطة
المثناة من فوق وهو الصحيح وما وقع في بعض النسخ بالياء المثناة
من تحت فكانه من سهو الناسخ فالمعنى ان اليقين هو العلم المحكم
بنفي الشك والشبهة عنه بالاستدلال ففيه رد على الامام حيث
قال اليقين العلم بعد الشك فلا يقال تيقنت بوجودي وان السماء
فوقي بل يقال في العلم الحادث سواء كان ضروريا او استدلاليا
فلا يرد ان في كلام المص خلل من وجهين احدهما ان قيد الاستدلال
مستدرك لانه قد يكون ضروريا كما دل
عليه قول الامام والثاني التفسير بالاتقان تفسير للايقان لا لليقين
بل اليقين هو العلم كما دل عليه قول الامام ايضا انتهى ووجه عدم
الورود انه رد على الامام فكيف يكون كلام الامام موجبا
للرد عليه ثم ان ما ذكره المص مبني على ان لفظ اليقين والايقان
مشترك بين المعنيين احدهما العلم مطلقا والثاني العلم الحاصل

بالاستدلال

بالاستدلال قال البغوي الايقان العلم وقيل الايقان واليقين العلم
بالاستدلال انتهى والاول هو المتعارف عند اهل الكلام والميزانيين
وهو المذكور في شرح المواقف وغيره من كتب المنطق والكلام والثاني
هو المشهور عند ائمة التفسير واللغة فما ذكره المص في سورة التكاثر من
ان علم المشاهدة اعلى مراتب اليقين مبني على ما عليه اهل الكلام
وغيرهم وما ذكره ههنا مبني على ما عليه ائمة التفسير فلا يرد ان المشاهدات
من اليقينيات وهي علوم ضرورية وقد قال ههنا اليقين لا يوصف
به العلم الضروري وبعض المحققين بعد ما ذكر من ان المذكور هو معناه
اللغوي والمذكور في الكتب الاصول والميزان هو المعنى الاعم الشامل
للضروري قال لا حاجة الى اعتبار الاستدلال في الآية لانه لو حصل
الايمان بالاخرة بالحس والمشاهدة لكان في اعلى المراتب والتقوى
لا يتوقف على الاستدلال انتهى يريد ان ايراد المعنى اللغوي ههنا
وان كان يوهم انه يحتاج اليه في الآية الا انه لا حاجة اليه فيها
لانه لو حصل الخ فهو بيان للواقع لا اعتراض على المص لا يقال الكلام
في مدح الكتاب وكونه دليلا للايمان وامر الاخرة لانا نقول بل الكلام
في مدح الكتاب بكونه هدى للمتقين سواء كان التقوى حاصلا بالاستدلال
او بالضرورة فتامل قوله وكذلك اي وككون اليقين عبارة عن العلم
المتقن بنفي الشك عنه بالاستدلال لا يوصف علم الباري ولا العلم
الضروري اما علم الباري فلانه ازلي فيمتنع فيه الاستدلال و
الاكتساب واما العلم الضروري فلمنافات الضرورة الاستدلال
فلا يوصف شيء منهما باليقين وفيه تصريح بالرد على الامام بعدما اشار
اليه بقيد بالاستدلال قوله والاخرة تانيث الآخر بكسر الخاء فيهما
اسم فاعل من اخر بمعنى تاخر الا انه لم يستعمل ومعناهما ضد الاول
وكذا الاخر بفتح الخاء افعل تفضيل منه قوله صفة الدار خبر ثان
لقوله والاخرة يعني ان الاخرة التي هي تانيث الاخر صفة فلا بد لها من
موصوف واستدل المص لقوله تعالى تلك الدار الاخرة على ان
موصوفها الدار المقابلة لهذه الدار وقيل موصوفها النشاة لو
رود كل منهما في القرآن قوله بدليل قوله تعالى ثم الله ينشئ النشاة الاخرة
والحق ان موصوفها ههنا احد الامرين من الدار والنشاة لورود
كل منهما في القرآن قوله فعلمت كالدنيا اي الاخرة صفة غالبة على تلك
الدار كما ان الدنيا صفة غالبة على هذه الدار فهما من الصفات الغالبة

ولذا قلّ ذكر الموصوف معها مثل تولك الدار الاخرة والدنيا قيل نقلا
عن الزمخشري ان الغلبة قد يكون في الاسماء كالبيت على الكعبة وقد
يكون في الصفات كالرحمن والرب بدون الاضافة الى الباري جل
ذكره وقد يكون في المعاني كالخوض على الشروع في الباطل وههنا
في الصفات وكذلك في الدنيا قال قدس سره ثم انهما جريا مع الغلبة المذكورة
مجرى الاسماء اذ قلما يذكر موصوفهما معهما اقول وقلة ذكر الموصوف
وندرته لا ينافي الغلبة الا يرى انهم صرحوا بان الرحمن من الصفات الغالبة
مع انه ذكر موصوفه معه في التسمية لا يقال قال الرضي معنى الغلبة تخصيص
اللفظ ببعض ما وضع له فلا يخرج معنى عن مطلق الوصف بل انما يخرج
عن الوصف العام اي لا يطلق على كل ما وضع له بل يخرج الوصف
عن كونه وصفا اي لا يتبع الموصوف فلا يقال قيد اغم انتهى و
قال الشريف العلامة في حاشية السر في ذلك ان خصوصية الموصوف
صارت بالغلبة داخلة في معلوم الوصف مع ملاحظة اتصافه
بمفهوم المشتق فلا يصح اجراؤه على غيره وهو ظ ولا عليه اذ يصير
معنى مثل قيد ادهم قيد هو قيد فيه دهمة انتهى هو قيد فيه دهمة انتهى فكلامها
نص في انه يمتنع ذكر الموصوف مع الصفة الغالبة وايضا يلزم المخالفة
بين كلاميه العلامة في الحاشيتين لانا نقول هو معنى الغلبة المعرفة بحيث
يكون من عداد الاسماء العرفية غير الجارية على الموصوف والمراد
ههنا ما يكون جاريا مجرى الاسم لان يكون اسما عرفا فيكفيه قلة ذكر
موصوفها معها وقد صرح في شرح المفتاح على انه لا يقدح في الدراية
التخلف على سبيل الندرة او القلة قال في المفصل وحق الصفة ان
تصحب الموصوف الا اذا ظهر امره ظهورا يستغنى معه عن ذكره
فح يجوز تركه واقامة الصفة مقامه كقوله وعليها مسرودتان قضاهما
داود وقوله تعالى وعندهم قاصرات الطرف عين وهذا باب
واسع وقد يبلغ من الظهور انهم يطرحونه راسا كقولهم الاجرع والا
بطح والفارس والصاحب والراكب والاورق والاطاس
وهذا يؤيد ما ذكر بتصرف قوله وعن نافع انه خففها اي خفف لفظ
بالآخرة بحذف الهمزة والقاء حركتها اي حركة الهمزة المحذوفة
على اللام قبلها فصار وبالآخرة قوله وقرئ يوقنون بقلب الواو
همزة لضم ما قبلها واعلم ان اصل يوقنون يتيقنون قلبت الياء
واوا لكون ما قبل الياء ياء مضموما فصار يوقنون ثم قلبت

الواو

الواو المقلوبة من الياء المضموم ما قبلها همزة لانها وان لم تكن نفسها
مضمومة ساكنة لكنها اجريت مجرى المضمومة في وجوه ووقفت فقوله
اجراء ساكنة لها مجرى المضمومة مفعول له لقوله قرئ اي قرئ بقلب
الواو همزة اجراء للواو المضمومة ما قبلها مجرى الواو المضمومة نفسها
فان الواو المضمومة الواقعة فاء الكلمة كما يجوز قلبها همزة كما في وجوه
ووقفت فانه قرئ فيهما اجوه واقتت كذلك يجوز قلبها همزة وان لم تكن
الواو المبدلة من الفاء مضمومة كما في ههنا لان ضمة ما قبلها اعني الياء
بمنزلة ضمة نفسها قوله ونضيرة لحب المزدان التي موسى وجعدة اذا
ضاء بها الوقود اي نظيرا اجراء الواو المضموم ما قبلها مجرى الواو
المضمومة نفسها قول الشاعر في وصف ابنيه بالكرم والاشتهار و
في الحواشي الشريفية لحب يروى بفتح الحاء وبضمها من حبب على وزن
شرف اذا صار محبوبا فادغم الباء بالاسكان او بنقل الضمة اي
الى الحاء يقال حب الي فلان وبفلان على زيادة الباء اي ما احبه
الي واللام جواب قسم مقدر ولم يؤت بقد مع انه ماض مثبت
لاجرائه مجرى فعل المدح نحو والله لنعم الرجل زيد والشعر لجرير يراد
لابي حية النميري وصف الشاعر ابنيه بالكرم والاشتهار فكنى
عن الاول بايقاد نار القرى وعن الثاني باضاءة الوقود اياهما
وقد صحح الوقود ههنا بضم الواو وهو مصدر واذا فتحت كان
اسما لما يتوقد وفي رواية سيبويه قلبت الواو همزة في موسى ايضا
انتهى قوله والجملة في محل الرفع اي جملة اولئك على هدى كائنة في
محل الرفع فالجملة مبتدا وفي محل الرفع خبره قوله ان جعل احد الموصولين
مفصولا عن المتقين فيه عدول عن الكشاف حيث اقتصر على الموصول
الاول لانه يرد عليه انه اذا اجرى الموصول الاول على المتقين
جعل الثاني مبتدا مخبرا عنه باولئك على هدى في محل الرفع ايضا
فلا بد ان يؤول كما فعله قدس سره ثم ان فضل الموصول الاول
وخبره بالاجنبي وهو الثاني ولا عكس فيجعل احد الموصولين
مفصولا اما بجعلهما مفصولين بان يجعل الاول مبتدا والثاني
معطوفا عليه واما بجعل الثاني فقط مفصولا مبتدا والاول
مفصولا بالمتقين وانما كرره فيما سبق ليظهر صحة قوله والا فاستيناف
بلا حاجة الى تاويل كما احتاج اليه عبارة الكشاف قوله خبره مرفوع
على انه خبر ثان لقوله الجملة وانما اخره عن الشرط لاشتماله على مرجع الضمير

قوله وكانه لما قيل هدى للمتقين هذا التقدير مخصوص بكون الموصولين
جميعا موصولا عن المتقين بان يكون الاول مبتداء والثاني عطفا
عليه واما اذا كان الثاني وحده مفصولا عنه بان يكون الاول موصولا
والثاني مبتداء والجملة خبره فلا يتمشى هذا التقدير فيه كانه خفي البيان
لاشتمال الثاني على نوع تكلف فان جملة هدى للمتقين الخ بيان لحال الكتاب
وهذا بيان لحال الذين يومنون بما انزل اليك الخ فلا يصح عطف احدهما
على الآخر فلا بد ان يتكلف في ارجاعه الى بيان حال الكتاب بان يقال
المقصود من الجملة الثانية تعريض باهل الكتاب الذين لم يومنون انما انزل
اليك الا ويحسبون انهم على الهدى والفلاح فكانه قيل هدى للمتقين
وليس هدى اهل الكتاب الذين زاغوا فباعتبار التعريض يرجع الجملة
الثانية على بيان حال الكتاب فيصح عطفها على جملة هدى للمتقين وانما
قال فكانه اذ ليس هناك سؤال بل ايجاده سؤال فجعل لذلك كانه مقدر
كذا في الحواشي الشريفة قوله قيل ما بالهم خصوا بذلك هذا الاختصاص
مستفاد من لام الاختصاص في للمتقين فانه يدل على اختصاصهم بكون
الكتاب يكون الكتاب هدى لهم واقول قد عرفت ان الاختصاص المستفاد
من اللام بمعنى التعلق والارتباط لا الحصر فلا يغرنك ما يوهمه عبارة
الكشاف من كونه بمعنى الحصر كما توهمه بعضهم وبنى عليه ما بنى ثم انه قدس سره
قال في تفسير قوله ما بال المتقين خصوا بذلك اي ما حالهم مختصين
بذلك وهل هم احقاء به فالسؤال هل يستحقون ما اثبت لهم من
الاختصاص والجواب مشتمل على هذا الحكم مع تلخيص موجبه وقد ضم
فيه الى الهدى نتيجته وهو الفلاح تقوية للمبالغة التي يتضمنها تنكيره
كانه قيل هم مستحقون للاختصاص والسبب فيه تلك الاوصاف
التي رتب عليها الحكم فاستغنى عن تاكيد النسبة ببيان علتها وقد يقال
المقصود من السؤال هو السبب فقط اي ما سبب اختصاصهم و
استحقاقهم الآتي بين في الجواب مرتبا عليه مسببه فان ذلك اوصل الى
معرفة السبب فلا حاجة اصلا الى تاكيد الجملة وربما قيل قصد به مجموع
الامرين اي هل هم احقاء بذلك وما السبب فيه حتى يكونوا كذلك
انتهى كلامه قدس سره قوله واجيب بقوله الذين يومنون الى آخر الآيات
اي الذين هذا عقايدهم واعمالهم احقاء ان يهديهم الله ويعطيهم
الفلاح صرح به في الكشاف وقال في الكشاف وجيء بصفة المتقين المنطوية
تحتها خصايصهم التي استوجبوا بها ان يلطف بهم ويفضل بهم ما لا يفضل بمن

ليسوا على صفتهم انتهى والمص طوى هذا الكلام عن البيتين لما درس فيه
الاعتزال حيث اراد انه يجب ذلك على الله تعالى بمقتضى حكمته وجوبا
عقليا بحيث تاركه مذمة واما حمل الاستحباب على الاستحقاق كما عند
المعتزلة بالمعنى المذكور وعند اهل السنة بمعنى الملايم لمجاري العادات
في التفضلات بلا وجوب كما فعله شراح الكشاف فتكليف اذ لا شك ان
مراده المعنى المذكور كما صرح به قدس سره واما ما قاله بعض المحققين
من انهم فسروا الهدى بالدلالة باللطف وهو عند المعتزلة سابق على اعمال
الخير فجعل الايمان والاعمال سببا لاستيجاب الهدى بحل تامل الا ان
يراد بالهدى ثمرته من مثل الفلاح ويرد عليه عطف الفلاح على الهدى
في قوله تعالى اولئك على هدى من ربهم واولئك هم المفلحون ويمكن
ان يقال على ما هو تقرير السيد ان اللطف الذي يدعو الى كل عمل غير اللطف
الذي يستجلبه هذا العمل لكنه يشكل الامر في اللطف الداعي الى اصل الاعمال
فلا يظهر وجه اختصاص المتقين بالهدى الذي هو عبارة عنه ولا يلايم
ما ذكروا من ان كل وصف سبب للاختصاص فكيف اذا جمع الاوصاف
وبالجملة ليس المقصود افادة ان تلك الاوصاف اسباب لاتصافهم
بافراد اخر من تلك الاوصاف كما لا يخفى انتهى فانا يرد على صاحب الكشاف
لا على القاضي فلا حاجة في دفعه الى ارتكاب تكلفات باردة
وتعسفات شاردة قوله والا فاستيناف لا محل لها اي وان لم
يجعل احد الموصولين مفصولا عن المتقين بل كلاهما متصلا به بجعل
الاول صفة له مثلا والثاني معطوفا عليه او على المتقين فجملة اولئك
على هدى الآية جملة مستانفة ايضا الا انها كانت في الاول في
محل الرفع على انه خبر للموصول المفصول عن المتقين في هذا الوجه لا
محل لها من الاعراب فمناط الفايدة قوله لا محل لها والاستيناف
مشترك بينهما قوله فكانه نتيجة الاحكام والصفات المتقدمة او
جواب سائل الخ يعني ان كون جملة اولئك مستانفة يقتضي ان
يكون جواب سؤال اقتضته الجملة الاولى فاما ان لا يكون عن
السؤال السبب اصلا لا عن المطلق ولا عن الخاص بل يكون عن
نتيجة ما تقدمه من الاحكام والصفات اي فايدتها وثمرتها فكانه
لما اجرى الصفات على المتقين بعد اجراء الاحكام على الكتاب
سأل سائل ما فايدة هذه الاحكام والاوصاف ونتيجتها فاجيب
بانها الترقي من حضيض الضلالة والجنوح الى اوج الهدى والفلاح

والى هذا اشار بقوله وكانه نتيجة الاحكام الخ او يكون السؤال عن
السبب المطلق واليه اشار بقوله او جواب سائل قال ما للموصول على
بهذه الصفات اختصوا بالهدى اى هل هم احقاء بتلك الاثرة فقوله نتيجة
الخ مع ما عطف عليه من قوله او جواب سائل قال الخ بيان وتفصيل لكون
جملة اولئك الآية مستانفة فعطف قوله او جواب سائل الخ على قوله نتيجة
لا يقتضى ان لا يكون هو جواب سائل فحاصل الكلام انه جواب سائل اما
عن نتيجتها لا عن سببها او عن سببها المطلق فتقدير الكلام فكانه جواب
سائل سال عن النتيجة والثمرة او كانه جواب سائل سال عن السبب المطلق
واشار بنا حنيرا احتمال كونه جوابا عن السؤال عن السبب الى ضعفه وبينه
قدس سره بانه بعد ما اجرى عليهم تلك الصفات المقتضية لذلك الاختصاص
اقتضاء ظاهرا لم يبق لهذا السؤال اتجاه الا بان يغفل السائل عن اقتضائها
الاختصاص كان الجواب المذكور اعادة للدعوى بتبيينها على ان التامل
فيها يغنى عن سؤنة السؤال الا انه عبر فيه النسبة بين الهدى والمتقين
وزيد التصريح بنتيجة الهدى احترازا عن بشاعة التكرار انتهى رد ذلك
بانه لما سئل عن سبب اختصاصهم بذلك اجيب بانه تمام الرسوخ على كمال
الهدى من الله تعالى والهدى من الله توفيق وتاييد واعانة منه بلا
مرية فكانه قيل سبب اختصاصهم هؤلاء بكون الكتاب هدى لهم هو كونهم
موفقين من الله ومويدين منه وظاهر ان كونهم موفقين من الله تعالى
مغاير للاختصاص المذكور بنا وسبب له لا سيما اذا انضم اليه الفلاح
الاخروى الذى هو هم المارب واعظم المطالب انتهى اقول كما ان تلك
الصفات الجراة مقتضية لذلك الاختصاص اقتضاء ظاهرا بحيث لم
يبق لهذا اتجاه الا بان يغفل السائل عن اقتضائها الاختصاص
الى اخر ما ذكره قدس سره كذلك يقتضى الاتصاف بها اقتضاء ظاهرا كونهم
موفقين من الله تعالى ومويدين من عنده فلا يبقى لهذا السوال اتجاه
الا بان يغفل السائل عن اقتضاء الى اخر ما ذكر فخلاصة ما ذكره قدس
سره باق لا يندفع ومكشوف ولا يتنفع ولا يختلجنى فى وهمك ان كلام الراد
مبنى على التغاير بين الهدى الاول والثانى مع ان كلام المحشى لا يناسبه
على ما لا يخفى لان التوفيق والتاييد محمول على الهدى ولا تغاير له
فالهدى واحد فى الموضعين ثم ان المراد بالاحكام الاحكام المنطوقة
المستفادة من قوله ذلك الكتاب لا ريب فيه هدى للمتقين وبالصفات
المتقدمة الصفات المستفادة من قوله تعالى الذين يؤمنون الى اخر

الآية

الآية وباحتقنا اندفع الابحاث التى اوردها بعض المدققين نجذا فيرها حيث
قال فيه ابحاث احدها انه ليس فى السابق الا حكم واحد هو كون الكتاب
هدى للمتقين وثانيها ان الاستيناف لا يكون الا جوابا بالسوال وثالثها
ان كون الجملة نتيجة السابق لم يجعل من جهات الفصل ولا مناسبة له بالفصل
اذ النتيجة تقتضى ذكر الرابطة الدالة على التفرع انتهى فمنشاء البحث الاول
الغفول عن تعدد الاحكام المنطوقة وقد عرفته ومنشاء الثانيين حمل النتيجة
على المصطلح وقد عرفت ان المراد منها الثمرة والفائدة وان المراد بكونها نتيجة
انه سؤال عن فائدتها وثمرتها قيل واعلم ان استيناف الموصول الاول ابرع
واولى لانه يحسن على تقدير تاويل الهدى بزيادته والثبات عليه وتاويل
المتقين بالضالين الصابرين الى التقوى واما استيناف اولئك او
لابتداء بالموصول الثانى فيحوجان على تقدير الصيرورة الى تكلف فى
وصف الضالين بتلك الصفات الجارية على المتقين ولان استيناف
الموصول الاول منطو على بيان الموجب مفصلا دون استيناف اولئك
ولان الاستيناف بعد اجراء تلك الصفات المقتضية للاختصاص
ليس فيه مزيد لطف بل هناك نوع غفول عن فضل تلك الصفات
انتهى واصله ماخوذ من كلام الشريف قدس سره لكنه فصله فلا يخلو
عن فايدة قوله ونظيره الخ ظاهر العبارة ان المراد نظير الاستيناف
المذكور بقوله او جواب سال الخ لان قولك احسنت الى زيد صديقك
نظيره قوله تعالى هدى للمتقين الذين يؤمنون بالغيب الى قوله يوقنون
وقوله صديقك القديم حقيق بالاحسان نظير لقوله تعالى اولئك
على هدى من ربهم الآية وقيل المتبادر من العبارة وان كان
انه نظير الاستيناف الاخير وحده الا ان الاحسن بحسب المعنى
ان يجعل نظير الكلا الاستيناف لان كل واحدة منهما واقع على
الوجه الابلغ اما الاول فبينه لا ستره فيه واما الثانى فلان وضع اسم
الاشارة موضع الضمير اشعار بتميزهم بتلك الصفات كانه قيل اولئك
المتميزون بتلك الصفات على الهدى من حيث ان ترتب الحكم مشعر
بعلية الوصف له بخلاف الضمير فانه راجع الى الذات دون ملاحظة
الاوصاف انتهى واصله ماخوذ من كلامه قدس سره وسيجئ تفصيله و
اعلم انهم اتفقوا على ان المضبوط فى احسنت هو صيغة الخطاب لكن
العلامة التفتازانى قال شرح الكشاف ان السوال فى سورة اعادة
باسم عن سبب الاحسان حتى قال فى المطول والسوال المقدر

واذا قيل صديقك القديم اهل كذلك فقد اتى بما هو الجواب حقيقة و
هو الحكم بكونه حقيقيا لذلك وزيد فيه ذكر ما يوجب الاستحقاق وهو الصداقة
القديمة وبذلك يتضح الاستحقاق ويتقوى الحكم به فيكون ابلغ واحسن فظهر
ان قوله والسؤال المقدر فيه لماذا احسن ليس بشيء سوقوله على صيغة
الحكاية من المضارع او على صيغة المبني للمفعول من الماضي بل الحق
ان يقدر بل هو حقيق بالاحسان واهل لروح يستحسن التاكيد في الجواب
لانه جملة ملقاة الى السائل المتردد فيها وقد يستغنى عنه بذكر موجب
الاستحقاق كما اشرنا اليه انتهى واعترض عليه اما اولا فلان احتمال
الامتحان منتفي لان قوله احسنت بطريق الخطاب ليس الا افادة لازم الخبر
وحقيقة الكلام اني لاعلم احسانك اليه ولا يخفى ان الانسب ان يقدر
السؤال مناسبا للاصل فالسؤال المقدر هل تعلم لماذا احسنت فالجواب اعلم
انه مستحق للاحسان يعني ان سبب احسانك استحقاقه لا شيء اخر من جلب
نفع او دفع ضر او غير ذلك واقول في الجواب عنه انك اذا قلت حفظت
التورية لمن حفظها لا يتوجه ان يسال هل تعلم لماذا حفظتها بل المتوجه ان
يسال هل هي حقيق بالحفظ حتى يكون حفظها واقعا موقعه ام لا واما ثانيا
فلان السؤال اذا كان هل هو حقيق بالاحسان استحسن التاكيد في الجواب
لكونه جملة ملقاة الى السائل المتردد وذكر موجب الاستحقاق المغني عن
التاكيد انما هو في القسم الثاني والاول خال عنه فيكون قبيحا واقول
في الجواب عنه قد ينزل المتردد منزلة الخالي عنه للتنبيه على ان الحكم لكونه
حقيقا بالاحسان ينبغي ان لا يتردد فيه ولا يسال حتى يحتاج الى دفعه
بالتاكيد وقد اشار اليه قدس سره في شرح الكشاف حيث قال فان
اجيب بذكر اسم فقد ترك تاكيد الجملة على خلاف مقتضى الظاهر لنكتة
انتهى ثم انه قدس سره در كلام العلامة التفتازاني في شرح الكشاف
بوجه اخر وهو انه اذ اقيل ما سبب الاحسان اليه والمحاقرة اياه
كان ذلك طلبا لتصور مخصوص بعد العلم بان هناك سببا في الجملة فلا يصح
في جوابه ان يقال زيد حقيق بالاحسان اذ لا يفهم منه سبب مخصوص اصلا
قيل وفيه بحث لان السؤال عن سبب الاحسان لا عن استحقاق
الاحسان ولا شك ان كونه حقيقا به سبب معين من اسبابه غاية
الامر ان يكون له ايضا سبب ولا ضير فيه اقول المراد هو السبب
الحقيقي الا يرى انك اذا قلت زيد حقيق بالاحسان يتوجه ان يقال
لم قلت انه حقيق به فتقول لصداقته القديمة فالسبب الحقيقي هو مكرون
مستكنا ولقد اطنبنا في تحقيق المرام عسى ان ينفع الناظرين في المقام

فان اسم

قوله فالان اسم الاشارة ههنا الخ وجهه قدس سره بان اسماء الاشارة
حقها ان يشار بها الى محسوس مشاهد او الى ما ينزل منزلته في تميزه
وظهوره ولما كانت الصفات المجراة على المتقين مميزة لهم جاعلة
اياهم كانهم حاضرون مشاهدون وضع اولئك موضع الضمير اشارة
اليهم من حيث انهم موصوفون بها كانه قيل اولئك المتميزون بتلك
الصفات فيكون من ترتب الحكم على الاوصاف المناسبة ومفيدا
للعلية بخلاف الضمير فانه راجع الى الذات وليس فيه ملاحظة لاوصافها
قوله بصفات المذكورة وقع في عبارة الكشاف ههنا باعادة صفة
فورد عليه ان الصفة غير مذكورة اولا فكيف يعاد فعدل المص عنه
لدفع هذا لان اعادة الموصوف بصفة كالاعادة الموصوف سمناه ان يذكر الموصوف بذكر
صفة كما ان معنى الاعادة باسم وحده ان يذكر بذكر اسم وحده
فالمعاد وهو الموصوف لكن تارة بذكر الاسم وحده وتارة بذكر
الصفة فمن قال فيه اشكال وهو ان المثال لا يناسب الممثل لان
الموصوف لم يذكر فيه بصفة حتى يعاد كذلك فالمناسب ان يمثل
بقولك احسنت الى زيد الكريم الفاضل ذلك الموصوف بتلك
الصفات حقيق بالاحسان فلم يفرق بين اعادة الموصوف بذكر صفته
وبين اعادته باعادة صفته ويدل ايضا على ان المثال في نسخته
كان هكذا احسنت الى زيد صديقك القديم حقيق بالاحسان لكن
في اكثر النسخ التي عندنا هكذا احسنت الى زيد صديقك صديقك
القديم حقيق لذلك قوله وهو ابلغ من ان يستانف باعادة الاسم
وحده اي الاستيناف باعادة الموصوف بذكر صفاته المذكورة ابلغ
من الاستيناف باعادته بذكر الاسم وحده وهو المراد باعادة
الاسم وحده مثلا قولك احسنت الى زيد صديقك القديم حقيق
بالاحسان ابلغ من قولك احسنت الى زيد زيد حقيق لذلك قوله
لما فيه من بيان المقتضى دليل للابلغية المذكورة اي لما في الاستيناف
الذي حصل باعادة الموصوف بذكر صفة اما صريحا كما في المثال
المذكور واما اشارة كما في اسم الاشارة من بيان المقتضى للحكم
فقوله وتلخيصه مجرور معطوف على بيان المقتضى ذكره ليشمل
اسماء الاشارة فان فيها تلخيص بيان المقتضى من غير تصريح به
قوله فان ترتب الحكم على الوصف اي المناسب الصالح للعلية
ايذان اشعار بانه الموجب اي بان ذلك الوصف المناسب هو

الموجب للحكم والباعث له بمعنى انه سبب له اما عادة كما هو مذهب
اهل السنة من ان لا مؤثر في الوجود الا الله وان ما عدا اسباب
عادية واما عقلا بمعنى يستحق تاركه الذم عند العقل كما هو مذهب
المعتزلة فالايجاب ههنا بمعنى مطلق النسب الاعم من العادي
والعقلي لا بمعنى الايجاب الشرعي **قوله** وبمعنى الاستعلاء في على هدى
الخ قال قدس سره يدير ان كلمة على هذه استعارة بتبعية شبه
تمسك المتقين بالهدى باستعلاء الراكب على مركوبه في التمكن والاستقرار
فاستعير له الحرف الموضوع للاستعلاء كما شبه استعلاء المصلوب
على الجذع باستقرار المظروف في الظرف بجامع الثبات فاستعير له
الحرف الموصوف للظرفية وانما قال معنى الاستعلاء دون معنى على
لان الاستعارة في الحرف يقع اولا في متعلق معناه كالاستعلاء ودلالة
والظرفية والابتداء مثلا ثم يسري اليه بتبعية كما حقق في موضعه **قوله**
تمثيل تمكنهم الخ عدل عن عبارة الكشاف وهو مثل لتمكنهم الخ لان غرضه
بيان هذه الاستعارة بتبعية وقد تقرر ان مطلق الاستعارة متفرع
على التشبيه والتمثيل في اللغة التشبيه كما ان المثل الشبه بخلاف الممثل فان
معناه القول السائر الممثل مضربه بمورده وهو ليس بمراد قطعا فلابد
ان يؤول بالتصوير مثلا كما فعله قدس سره ثم ان هذه الاستعارة هل
هي تبعية فقط ام تبعية تمثيلا فقد اختلف فيها وصار هي معركة للآراء و
مصدمة للاهواء حتى باحث فيه قدس سره مع العلامة التفتازاني في مجلس
الامير التيمور ونصب مولانا نعمان الخوارزمي يومئذ مميزا وذكر قدس
سره خلاصة هذا البحث بوجه اجمالي في حاشية الكشاف ولم يصرح به لكن
صرح به في بعض تصانيفه وفصل القول فيه فننقله لكونه افيد واحسن
قصصا فاقول قال قدس سره بعد ما طول الكلام في تحقيق الاستعارة
التبعية وانها تمنع اجتماعها مع التمثيلية ثم ان ههنا قصة غريبة في الاستعارة
التمثيلية فلنقصها عليك احسن القصص لتزداد ايمانا بما ذكرنا وينكشف
لك بها مآرب اخرى في مواضع شتى قال صاحب الكشاف ومعنى
الاستعلاء في على هدى من ربهم مثل لتمكنهم من الهدى واستقرارهم
عليه وتمسكهم به شبهت حالهم بحال من اعتلى الشيء وركبه وقال
هذا الشارح في حواشيه عليه قوله ومعنى الاستعلاء مثل اي تمثيل و
تمثيل وتصوير لتمكنهم من الهدى يعني ان هذه الاستعارة بتبعية
تمثيلا اما التبعية فلجريانها اولا في متعلق معنى الحرف وبتبعيتها في الحرف

واما

واما التمثيل فلكون كل من طرفي التشبيه حالة منتزعة من عدة امور
واقوله لا يخفى عليك ان متعلق معنى الحرف ههنا اعني كلمة على هو الاستعلاء
وهو من المعاني المفردة كالضرب والقتل وكذا معنى لفظة على فكون
كلمة على استعارة تبعية يستلزم ان يكون متعلق معناها اعني الاستعلاء
تشبيها ومستعارا منه اصالة وان يكون معناها تشبيها ومستعارا
منه تبعا وكون كل واحد من طرفي التشبيه ههنا مركبا يستلزم ان لا يكون
معناها ولا متعلق معناه تشبيها ولا مستعارا لا اصالة ولا تبعا و
تنافي اللازمين ملزوم لتنافي الملزومين فاذا جعلت الاستعارة في
على تبعية لم يكن تمثيلية مركبة الطرفين قطعا ولما اوردت عليه هذه
النكتة هكذا منقحة واضحة المقدمات ومحققة بنية على القواعد
البيانية والمشهورات ابى عصبية ان يذعن لما استبان من
الحق فجحدها بعد ما استيقنها نفسه فقال في الجواب ان انتزاع كل
من طرفي التشبيه من امور متعددة لا يستلزم تركبا في شيء من طرفيه
بل في ماخذهما وهذا كما ترى ظاهر البطلان من وجوه احدها ان
المشبه به مثلا اذا انتزع من عدة امور فلا يصلح ان ينزع بتمامه
من واحد منها فقد حصل المقصود الذي هو المشبه به فلا معنى لانتزاعه
من واحد اخرى مرة اخرى فيجب ان يكون جزء منه ماخوذا من بعض
تلك الامور وجزء آخر من بعض اخر فيلزم تركيبه قطعا الثاني
انهم اطبقوا على ان وجه الشبه في التمثيل لا يكون الا مركبا وليس هناك
ما يوجب تركيبه سوى كونه منتزعا من امور عدة فانهم عرفوا التمثيل
بما وجهه منتزعا من متعدد فاذا كان انتزاع وجه الشبه من
امور متعددة مستلزما لتركيبه كان انتزاع كل من طرفي التشبيه
منها مستلزما لتركبهما لان المقتضي للتركيب هو الانتزاع من امور
متعددة وخصوصية كون المنتزع وجه شبه او مشبها به لا مدخل في ذلك الاقتضاء جزما الثالث انه قد حكي بان انتزاع
كل من الطرفين من امور عدة يوجب تركبهما حيث رد على من
جوز ان يكون قوله تعالى مثلهم كمثل الذين استوقدوا نارا من التشبيه
المفرد بالمفرد هذا كلام حق لا يحوم حوله شك واما منعه هذا
المعنى في ذلك الجواب فهو بالحقيقة مكابرة وتلبيس خوفا من
شناعة الالزام ولعلك تنتهي الآن زيادة تحقيق وتوضيح فنقول
ان قوله على هدى يحتمل وجوها ثلثة الاول ان يشبه الهدى بالمركوب

الموصل الى المقصد فيثبت له بعض لوازمه وهو الاعتلاء على طريقة الاستعارة
بالكناية الثاني ان يشبه تمسك المتقين بالهدى باعتلاء الراكب في التمكن
والاستقرار وح يكون كلمة على استعارة تبعية الثالث ان مشبه هيئة
مركبة من المتقي والهدى وتمسكه به ثابتا مستقرا عليه بهيئة مركبة من الراكب
والمركوب واعتلائه عليه متمكنا منه وعلى هذا كان ينبغي ان يذكر جميع الالفاظ
الدالة على الهيئة الثانية ويراد بها الهيئة الاولى فيكون مجموع تلك الالفاظ
استعارة تمثيلية كل واحد من طرفها منتزع من امور متعددة ولا يكون
في شيء من مفردات تلك الالفاظ تصرف بحسب هذه الاستعارة بل هي
على حالها قبل الاستعارة فلا يكون هناك ح استعارة تبعية في كلمة على كما
لا استعارة تبعية في الفعل في قولك تقدم رجلا وتؤخر اخرى الا انه
اقتصر في الذكر من تلك الالفاظ على الكلمة على لان الاعتلاء هو العمدة في
تلك الهيئة اذ بعد ملاحظة يوجب الذهن الى ملاحظة الهيئة واعتبارها
فجعلت كلمة على بمعونة قرائن الاحوال قرينة دالة على ان الالفاظ
الاخر الدالة على ساير اجزاء تلك الهيئة مقدر في الارادة قد دل
على ساير الاجزاء قصدا كما قصد الاعتلاء بكلمة على ولا امتناع لان
يقال استعيرت كلمة على وحدها من الهيئة الثانية للهيئة الاولى
وذلك لان الهيئة الثانية ليست معنى على ولا متعلق معناها الذي
يسري الاستعارة منه الى معناها والهيئة الاولى وبعد ما اوردهما
سوالا وجوابا ونظائر مما صرحوا من الاشلة القرآنية قال واذ قد
تحققت ما قلنا عليك عرفت ان تميز الوجه الثالث اعني ان يكون
الاستعارة تمثيلية عن الوجه الثاني اعني ان يكون الاستعارة تبعية مبني
على تدقيق النظر في احوال المعاني المقصودة بالالفاظ المقدرة رعاية
ما يقتضيه قواعد علم البيان فمن ثم زلت فيه اقدام قوم فضلوا و
اضلوا ثم انه قدس سره معدما طول الكلام في تحقيق الاستعارة
في هذه الآية وفي قوله تعالى لعلكم تتقون وفي قوله تعالى ختم الله
على قلوبهم قال واثم ان الشارح بعد ما جرى في المباحثة من ابطال
الاستعارة التمثيلية التبعية في صورة جزئية اعني كلمة على كما حققناه
وتشبيه بالا يشتبه به كما مضى فكر في نفسه برهة وقدر وصور ذلك
الجزئي في صورة كلية وقرر فقال لا يقال الاستعارة التبعية
الحرفية لا يكون تمثيلية لانها يستلزم كون كل من طرفيها مركبا و
متعلق معنى الحرف لا يكون الا مفردا لانا نقول كلتا المقدمتين في

حيز المنع

في حيز المنع فان مبنى التمثيل على تشبيه الحالة بالحالة بل وصف صورة
منتزعة من عدة امور لوصف صورة اخرى وهذا لا يوجب الا
اعتبار التعدد في المأخذ لا فيه نفسه ولا ينافي كونها متعلق الحرف ومن
البينين في تلك توهم المفتاح لاستعارة لعل في لعلكم يتقون هذه
عبارته بعينها وحينها وانت بعد خبرتك بتحقيق ما سلف في وجوب
افراد متعلقات معاني الحروف ووجوب تركب ما ينتزع من امور
متعددة تعلم سقوط منفيه معا سقوطا لا مرية فيه ولا خفاء ثم بعد
ما ناقش في خصوصيات عباراته قال واما قوله ومن البينين الخ
فقد بينا انه خيال فاسد لا يبتنى على من له صدق في القواعد
البيانية ثم قال في آخر كلامه واعلم ان الفاضل اليمني توهم اجتماع
التبعية والتمثيلية من عبارة المفتاح لكنه لم يصرح بان طرفي تلك التمثيلية
يكونان منتزعين من امور عدة فخفي الفساد في كلامه والشارح
قلده في ذلك وزاده ما اظهر فساده فثبت انت في رعاية القوانين
ولا تكون من المقلدين الذين يحسبون انهم يحسنون صنعا ومن الغرائب
انه قضى هذه القضية العلامة التفتازاني في اواخر شرح المفتاح
شاكيا فيه عن الزمان وعن اغراض القرآن وقال في اضافة الذكاء
الى كاف الخطاب اشارة الى ان المخاطب في هذا الفن والآخذ
في هذا الكتاب ينبغي ان يتصف بسلامة الذوق واستقامة
الطبع وشدة الذكاء وصفاء القريحة والا لم يحظ منه بطائل
بخلاف بعض العلوم الاخر فانه ربما يحصل لبعض الاجرار طرف
منه بكثرة التكرار واذا تكلم في هذا الفن كان هزوا للساخرين
وضحكة للناظرين كما جرت في مجلس فاضل تجول افاضل مناقشة
فاسدة في جريان الاستعارة التمثيلية في الحرف على نطق به الكشاف
والمفتاح وفي ان المنتزع من عدة امور يصح ان يكون واحدا ومتعلق
لمعنى الحرف وقد حضر بعض العلماء عند انفسهم الجهلاء في بني جنسهم
ممن ليس من الذكاء في الغير ولا في النبيه وفي الفضل ولا يعرف
قبيلا من دبر فحمله التعظيم على التكلم والترس على التنفس فقال
بعد ما ذلك عينيه وقرا ذنبه وهك لحيته وبل شفتيه هذا انما يكون
على التفصيل فان كانت الامور مركبات فالصورة المنتزعة متعددة
بلا التباس والا فمتحدة كما لا يخفى من الكتاب والسنة والاجماع
والقياس فشكر جماعة وشكى اخرون وضحك قوم وبكى الاكثرون و

المنزل غاص بالفهم ممتلئ بهم صحاح

ادب الشريف

قوله بعض العلماء الخ اراد به العلامة النعمان الخوارزمي

وبارزنا على ان قلنا انعظ اسماء شر الاكياس وتعوذ واربو الناس
من شر الوساوس واصبر وافرقة الفضلاء على الابتلاء بمثل هذه
الخطة النكراء والجنة العمياء والشركة في الصورة المنتزعة من ظواهر هؤلاء
الذين لهم قلوب لا يفقهون واعين لا يبصرون باذان النعام يسمعون
وباذهان الانعام يعقلون انتهى فهذان خصمان اختصموا فيه ونقل
كل منهما قصته مع الاخر في ذلك المجلس الفاضي زاعما ان الحق معه فان
قلت الحق مع من قلت سال التيمور المميز المزبور عن ذلك فقال مؤيدا
في الجواب الحق مع الامير واقول عندي ان الحق مع التحرير التفتازاني
فانه كما ان خصوصية كون المنتزع وجه شبه او مشبها او مشبها به لغو
في اقتضاء التركيب على ما صرح به قدس سره كذلك يلغو في اقتضاء تركيب
وجه الشبه كون المنتزع منه امورا معتبرة في الطرفين بل الواجب كونه
منتزعا من متعدد اما في الطرفين كما في الاستعارة التمثيلية او في او
صافها كما اذا كان الطرفان مفردين ووجه الشبه مركبا كونه منتزعا
من متعددة في اوصافها كما في تشبيه الثريا بالعنقود فتركب الطرفين
مستلزم لتركب وجه الشبه من غير عكس كلي وقد صرح قدس سره
بجواز ان يكون التركيب وجه الشبه بكونه منتزعا من عدة امور هي
اجزاؤه لا اجزاء للطرفين ولا اوصاف لها كيف وقد اخطر قدس
سره الى القول به في طرفي الاستعارة التمثيلية حيث قال ان الانتزاع فيها
مستعمل في اخذ المركب من اجزاء المادية نظرا الى ان الصورة العارضة
لتلك المادة منتزعة منها فلا محل للانتزاع ههنا سوى ما ذكر بخلاف
وجه الشبه فان له انتزاعا من الطرفين وتاءلفا من اجزاء فنقول
فليكن وجه الشبه ايضا متالفا من اجزاء من غير ان يكون منتزعا
من اجزاء الطرفين فلا يلزم تركبهما ودعوى كون المتبادر منها الانتزاع
من الطرفين ممنوع ويحكى ان الحافظ التاشكندي اجتمع مع صاحب
الارشاد فاتفقا ازمة الكلام في تقلب الامور الى تقلب تيمور فذكر
بحث التحريرين وتقديم الشريف على السعد فقال الحافظ المذكور ان
الحق في جانب التفتازاني في تجويز اجتماع الاستعارة التبعية والتمثيلية
واني حققته في حواشي على المطول على ما هو ظني وقد صرح بجواز اجتماعهما
الفاضل اليمني واشارة اليه القاضي البيضاوي في مواضع عديدة وحكم به
غير واحد من الفضلاء فلما احس صاحب الارشاد منه انكار ما
حققه في تفسيره وترجيح جانب التحرير قال هذا جنى عن الغفول عن

تحقيق

تحقيق المقام فان مبنى الاستعارة التبعية تشبيه المفرد بالمفرد و
مبنى التمثيلية تشبيه المركب بالمركب فيتنافيان فقال الحافظ فما تقول
في الحيوان الذي هو جزء الانسان فانه منتزع من امور متعددة
وهي جسم نام حساس متحرك بالارادة ومع هذا مفرد بلا خفاء فكذلك
الهيئة المنتزعة من الامور المتعددة كذلك فقال صاحب الارشاد هذا
بحث فلسفي لا يناسب المقام لان اهل المنطق يتردد دون بين الحدود
والقضايا وارباب البلاغة يخوضون في الخواص والمزايا وشتان
ما بينهما فلما آل الامر الى التشاجر بينهما اقيم لصلوة العصر وكانت على
شرف الفوات فانفصلا على ذلك هذا خلاصة ما حكي ومنذ وقع
هذا البحث بين التحريرين التفتازاني والشريف الجرجاني افترق العلماء
في كل عصر فرقتين فمن مرجح جانبه قدس سره ومن مرجح جانبه روح
الله روحه والاكثرون في طرف السعد والحق ان المميز المذكور
والامير التيمور ونزيره كانوا في جانبه قدس سره لا مرجح منه روح
الله روحه ولهذا اجلسوه على التحرير التفتازاني فانقبض منه خاطر الحفيد
وانشرح صدر الشريف في ذلك المجلس المنيف فجرى ما جرى فلله الامر
في الآخرة والاولى **قوله** وقد مر جوابه في قولهم استطعى الجهل والغوى
وافتقد غارب الهوى عدل عما في الكشاف من قوله جعل الغواية مركبا
واستطعى الجهل وافتقد غارب الهوى لان الظاهر منه انها ثلثة امثلة كل
منها نظير لما نحن فيه وان كلا منها يقع وحده في قولهم فمنه المص على
انه مثال واحد مشتمل على نظائر ثلث وانه يقال فيمن اتصف بالجهل
والغوى واتبع الهوى وان الواقع في قولهم هو الغوى لا الغواية
للازدواج بقوله الهوى وان قوله جعل الغواية مركبا حاصل معنى
استطعى الجهل والغوى بعطف الغوى على الجهل لا انه يقع وحده
في قولهم فان معنى استطعى الجهل والغوى اتخذ الجهل والغواية
مطية ومركبا والمراد اتصف بهما وكذا معنى افتقد غارب الهوى
ركب الهوى فان الغارب ظهر الدابة ما بين السنام والعنق والمراد
اتبع الهوى وضل عن الهدى ثم ان الغرض من قوله وقد مر جوابه
الخ على ما افاده قدس سره هو ازالة استبعاد هذا التشبيه بانه فيما
ذكرناه ضمني غير مقصود من الكلام وقد مر جوابه في مواضع اخر وجعلوه
مقصودا من الكلام اما ما ذكره المص من قوله استطعى الجهل والغوى
فان جعل بمنزلة قولك ركب مطية الجهل والغوى كان استعارة

بالكناية وان جعل في قوة قولك اتخذ الجهل والغوى مطية كان تشبيها
ولا يرد ما قيل ان هذا المعنى ملزوم معنى استطى الجهل لا معناه الموضوع له
ولو صح بهذا التاويل جعل الكلام من قبيل التشبيه يصح ان يكون رايت اسدا
في الحمام من باب التشبيه لان اصل معناه رايت رجلا شجاعا مثل الاسد لانه
لا ضرورة في تاويل رايت اسدا في الحمام وارجاعه الى التشبيه لرجحان
الاستعارة فيه بخلاف استطى الجهل فانه يحملها على السواء من غير
رجحان لاحدهما على الاخر فلا بد في توجيه من الحمل على احدهما واياما
ما كان فتشبيه الجهل بالمطية مقصود وهو المراد بكونه مصرحا واما
اقتعد غارب الهوى فقد شبه فيه الهوى بالمطية على طريق الاستعارة
المكنية وخيل باثبات الغارب ورشح بذكر الاقتعاد واما ما ذكره
صاحب الكشاف من قوله جعل الغواية مركبا فقد جعله قدس سره
من باب التشبيه وقال العلامة التفتازاني في استطى استعارة
بتبعية شبه اتصاف بالجهل واستقراره عليه باستطلاء المطية واستعير
لفظ المشبه به للمشبه وسرت الاستعارة الى الفعل وذكر المفعول
قرينة لها واعترض عليه قدس سره بانه لا فرق بينه وبين قوله على
هدى في ان تشبيه الهدى والجهل بالمركب ليس مقصودا منهما
فكيف يجعل مصرحا في احدهما دون الاخر والاول يرد عليه انه
قدس سره جوز ان يكون استطى الجهل من باب الاستعارة المكنية
والاستعارة مطلقا مبنية على تناسي التشبيه وان المقصود من
الكلام امر اخر والتشبيه ضمني على ما صرحوا به فلا فرق اذا بين على هدى
وبين استطى الجهل في ان التشبيه ليس مقصودا منهما الخ واما ما اجاب
به بعضهم عن اعتراضه قدس سره بان التصريح لا يقتضي اصالة القصد
بل مجرد الظهور دون الاستبعاد ولا شك ان تشبيه الجهل بالمركب في
هذا المثال اظهر من تشبيه الهدى به بحيث لا يخفى على احد سواء اعتبر فيه
الاستعارة بالكناية او التبعية او التشبيه فيرد عليه انه يكون ح قياس
هذا التشبيه على التشبيه الذي صرحوا به قياسا مع الفارق فكيف يزول به
استبعاد المقيس وما قال هذا المجيب من قوله بل نقول اسم الاشارة
في قوله وقد صرحوا بذلك اشارة الى تشبيه حال المهتدي بحال الراكب
فان ذلك ايضا خفي يحتاج الى التنظير والتوضيح ثم انه يابى ما قاله
المحشي في تفسير المثال الاول من قوله فانه بمنزلة قولك الغواية مركب اي
كالمركب وفي تفسير المثال الثالث من قوله حيث جعل الهوى مطية

وبلايم تشبيه الهدى بالمركب لا تشبيه حال المهتدي بحال الراكب يرد عليه انه
لا يخرج به عن كونه استعارة فيعود عدم الفرق المذكور ح تامل قوله
وذلك انما يحصل الاشارة الى ما ذكر من التمكن من الهدى والاستقرار
عليه والمقصود ان ذلك التمكن والاستقرار يتوقف على استكمال
القوة النظرية والعملية فقوله باستفراغ الفكر وادامة النظر فيما
نصب من الحجج لبيان تحصيل كمال القوة النظرية وقوله والمواظبة
على محاسبة النفس في العمل لبيان تحصيل كمال القوة العملية فحاصل المعنى
ان ذلك التمكن الخ لا يتم الا بتفريغ القلب عما سوى الحق واستعمال
الروية وادامة النظر في الايات المنصوبة في الافاق والانفس الدالة
عليه والملازمة على محاسبة النفس في العمل فعند ذلك يحصل
استكمال القوتين فيتمكن من الهدى ويستقر عليه استقرار الراكب
على المركوب قوله وتنكير هدى للتعظيم يعني كان الظاهر ان يعرف
الهدى ويقال اولئك على الهدى اشارة الى الهدى المذكور سابقا
كما في قوله تعالى فعصى فرعون الرسول اشارة الى الرسول المذكور
سابقا في قوله تعالى كما ارسلنا الى فرعون رسولا لكنه نكره لقصد التعظيم
قوله فكانه اريد ضرب من الهدى بيان لكيفية دلالة التنكير على التعظيم
قوله لا يبلغ كنهه على بناء المفعول وكذلك يقادر وا لكنهه الحقيقة والغاية
اي لا يبلغ احد حقيقة ذلك الهدى وغايته قوله قدره بكون الدال
وجوز فتحها اي لا شيء يساويه ويبلغ سبلغه وفي الخواشي الشريفية
وقدر الشيء سبلغه وهذا لا يقال قدره فلان يقادرني اي يطلب
مساواتي قوله ونظيره اي نظير هدى في تنكيره لقصد التعظيم قول
الهذلي في الخواشي الشريفية هو ابو خراش يرثي خالد بن زهير ولا
زائدة في اول القسم كما في لا اقسم ولقد وقعت جواب له والخطاب
للطير على طريقة الالتفات وتنكير لحم للتعظيم استعظم لحم خالد
حتى استعظم الطير الواقعة واباها حيث اقسم به ولا حاجة
الى حمل ابي علي الجمع آثاذ نظرا الى كثرة الطير والمرية الواقعة
اللازمة من ارتاب بالمكان اقام به وعن المصنف كان يقول ما
افصحك يا بيت انتهى هذا على رواية الجر في الطير باضافة الاب
اليه ونقل العلامة التفتازاني في الشعر في ديوان الهذليين يوقع الطير
على انه فاعل فعل بغيره لقد وقعت ولم يلتفت اليه قدس سره لبعده
وقد جوز في رواية الرفع ان يكون المراد بالاب اب الشاعر ويكون

البيت فلا زلنا لطير المرية بالضحى
على خالد لقد وقعت على لحم

ويكون كلمة لا ردًا لما يقوله الاعداء بعد قتله ووقوع الطير عليه ويكون
جواب القسم ما دل عليه الرد اى قسم بابى ليس الامر كما يزعم الاعداء
من المنبلة والمنقضة فيه فان الطير الواقعة على لحم خالد لقد وقعت
على لحم عظيم لا يقادر قدره فكيف يتصور ان يكون فيه منبلة ومنقضة فيكون
جملة الطير المرة وقعت على لحم عظيم فى محل التعليل للرد السابق قوله
واكد عطف على نكر بيان لفايدة قوله من ربهم فكلمة من ابتدائية ومن
ربهم صفة لهدى ووجه كونه تاكيدًا له هو انه يدل على ان ذلك الهدى
بمحض الغاية الربانية والموهبة الالهية من غير ان يكون للكسب مدخل
فيه فهو لازم لوجودهم غير منفك عنهم ففيه زيادة تعظيم لتلك الهداية من
هذه الجهة فتكون تاكيد فى كلام المص اشارة الى الرد على الكشاف فانه
بعد ما بين معنى هدى من ربهم فسر الهدى باللطف والتوفيق رعاية
لمذهبه ولهذا قال معناه منحه من عنده واثره من قبله ولم يقل الله
مانحه كما قال المص فاشار المص الى انه يدل على انه تعالى خالق
الهدى فيهم ومعطيه اياهم بمحض عنايته وتوفيقه كما هو المذهب عندنا
من انه خلق الاهتداء فيهم قوله وادغمت النون اى نون من ربهم فى
الراء بغنة وبغير غنة والغنة الصوت المحصور الخارج من الخيشوم
وهو اقصى داخل الانف المتصل بالبطن الاول من الدماغ
واعلم انهم صرحوا ان النون الساكنة يدغم فى حروف يرملون لكن
فى اللام والراء بغير غنة وفى غيرهما مع غنة وفى الخواشى الشريفية
المشهور عند القراء ان لا غنة مع اللام والراء وقد وردت عنهم فى
بعض الروايات الغنة معهما ولا نزاع فى جوازها بحسب العربية
انتهى فما ذكره المص من التعميم تبعا لصاحب الكشاف فمبنى على بعض
الروايات وفيه نوع تفصيل ذكر فى الكشاف قوله تنبيها على ان اتصافهم
الخ ووجه التنبيه ما عرفت من ان اعادة اسم الاشارة ههنا بمنزلة اعادة
الصفة فترتب الحكم عليه يشعر بالعلية وتكرير العلة مشعر بتعدد المعلول
حتى لو لم يتكرر لربما فهم انه يقتضى الاستبداد بمجموع الصفتين لا بكل واحد
منهما لان مجرد العطف بدون التكرير انما يدل على اجتماعهما فيهم واما انهما
معلولا علة واحدة فلا يدل عليه سوى التكرير فلا يرد ان التكرير انما يشعر
بان العلة واحدة فيكون علة الفلاح هو علة الهداية ولا يشعر بان مقتضاها
شيئان بطريق الاستقلال لان التعدد فى المقتضى حصل من العطف فقط
حتى لو لم يكرر لفهم ذلك التعدد ايضا فالاولى ان يقال تكرير الاشارة

للتنبيه

للتنبيه على ان مقتضى الفلاح بعينه هو مقتضى الهداية لا غير وان كل واحد
منهما مميز لهم عن غيرهم لا ان الاتصاف بتلك الصفات يقتضى كل واحد
منهما قوله من الاثرتين الاثرة بفتح الهمزة والثاء المثلثة التقدم والاستبداد
يقال استأثر بالشيء اى استبد به وتقدم على من عداه والمراد بالاثرتين
ههنا الهدى والفلاح ووجه التنبيه قد سبق بيانه قوله وان كلا منهما
عطف على قوله ان اتصافهم اى وتنبيها على ان كلا من الاثرتين كاف فى
تميزها اى تلك الصفات لا بكل واحد من الاثرتين حتى يرد ح ان افادة
مجرد تعريف المسند اليه القصر هو مذهب صاحب الكشاف فانه قال فى قوله
بالحصر فى مثل الله يبسط الرزق دون غيره فانه انما يرد اذا كان الضمير
فى بها راجعا الى كل واحد من الاثرتين باعتبار كونه عبارة عن الاثرة
واما راجعا الى الصفات فلا كما لا يخفى على ان الاثرة لكونها عبارة
عن الاستبداد والاستقلال معناها الاختصاص فلا يلزم منه
ان يكون كل من قولين مفيدا له حتى يرد ما قيل لم لا يجوز ان يكون
المفيد له فى القولين ل الاول هو اللام فى هدى للمتقين وفى الثانى
هو المركب قوله ووسط العاطف الخ اختصار لما اورده فى الكشاف
بقوله فان قلت لم جاء مع العاطف واما الفرق بينه وبين قوله اولئك
كالانعام بل هم اضل اولئك هم الغافلون قلت قد اختلف الخبران
ههنا فلذلك دخل العاطف بخلاف الخبرين ثمة فانهما متفقان فان
التسجيل عليهم بالغفلة وتشبيههم بالبهايم شيء واحد فكانت الثانية
مقررة للاولى فهى من العطف بمنزلة انتهى فالمص اكتفى بالجواب الذى
حاصله ان الفرق بينهما واضح عن السؤال على ما هو دأبه واوضح هذا
الجواب قدس سره حيث قال يعنى ان على هدى والمفلحون مع كونهما
متناسبين معنيان يختلفان مفهوما ووجودا فان الهدى فى الدنيا
والفلاح فى العقبى واثبات كل منهما امر مقصود فى نفسه فالجملتان
المشتملتان عليهما المتحدتان فى المخبر عنه واقعتان بين كمال الاتصال
والانفصال فلذلك ادخل العاطف بينهما واما كالانعام والغافلون
وان اختلفا مفهوما قد اتحدا مقصودا اذ لا معنى للتشبيه بالانعام الا
المبالغة فى الغفلة فالجملة الثانية منهما المشاركة للاولى فى المحكوم عليه
مؤكدة لها فلا حال للعاطف بينهما انتهى وقوله فان الهدى الخ دليل
للاختلاف فى الوجود واشارة الى ان المراد بالاختلاف فى الوجود
فى ظرف اتصاف بهما فلا يرد انهما محمولان على المشار اليه باولئك و

ووسط العاطف لاختلاف مفهوم الجملتين ههنا بخلاف قوله اولئك كالانعام
بل هم اضل اولئك هم الغافلون فان التسجيل بالغفلة والتشبيه بالبهايم شيء
واحد فكانت الجملة الثانية مقررة للاولى فلا مناسب العطف وهم
فصل يفصل بخبر عن الصفة ويؤكد النسبة ويفيد اختصاص المسند
بالمسند اليه او مبتدا والمفلحون خبره من الصفة والجملة خبر اولئك

وهو يقتضي اتحادهما بالوجود واما الاختلاف في المفهوم فلكونه
ظاهرا لم يستدل عليه فالمراد بالشيء الواحد ما كان واحدا في
الحال لا اتحاد في المفهوم ثم انه يرد على هذا الفرق الذي اتفقوا
عليه قوله اولئك الذين طبع الله على قلوبهم وسمعهم وابصارهم واولئك
الغافلون اذ لا معنى لطبع الله سبحانه على قلوبهم وسمعهم وابصارهم
الا المبالغة في الغفلة فهما وان اختلفا مفهوما اتحدا مقصودا فبينهما كمال
الاتصال فكان الواجب الفصل وقد وصل ودفعه بان الجملتين
هناك وقعتا في محل التعليل لما سبق من قوله تعالى وان الله لا يهدي
القوم الكافرين فبنيتا بالعطف على ان كلا منهما باعتبار التغاير في
المفهوم علة مستقلة لعدم هداية الله للكافرين قوله وهم فصل اي
لفظ هم في اولئك هم المفلحون ضمير فصل فائدته في هذه الآية انه
يفصل الخبر الذي هو المفلحون عن الصفة اي يدل على انه خبر لا صفة
ولهذا سمى البصريون الضمير المتوسط بين المبتدا والخبر مطلقا سواء
كان قبل دخول العوامل او بعدها فصلا والكوفيون عمادا الكونه فارقا
بين كونه خبرا وبين كونه نعتا ولا عماد عليه في ذلك الفرق وهذا فيما
يصلح لهما ثم اتسع فيه فادخل فيه ما لا لبس فيه وذلك عند الاختلاف
الاعراب وكون المبتدا ضميرا وغير ذلك قوله ويؤكد النسبة
عطف على قوله يفصل الخبر ووجه كونه تاكيدا للنسبة انه وضع
للدلالة على النسبة التي بها يرتبط المحمول بالموضوع لكن ربما حذف هم لفظا
اتكالا على شعور الذهن بمعناه فسميت القضية ح ثنائية فاذا
ذكر فقد تاكد ذلك الربط الذي به قوام النسبة وتحصلها فيكون
تاكيدا لها قوله وبفيد اختصاص المسند اي حصر الخبر الذي هو
المفلحون بالمسند اليه اي بالمبتدا وهو اولئك اما على تقدير كون
اللام للعهد الخارجي فلا مكان ان يتوهم ان المهودين بالفلاح في الآخرة
يندرج فيهم غير المتقين من البله والصبيان والمجانين ومن شاء في
شاهق الجبل ولم يصل اليه صوت الكلام فضمير الفصل يفيد ان ذلك
الفلاح منحصر فيهم لا يتجاوزهم الى غيرهم من المذكورين واليه اشار
في الحواشي الشريفية بعد ما افاد انه لا حاجة على تقدير كون اللام
في المفلحون للعهد الخارجي الى اعتبار القصر كما اذا قلت الزيدون هم
المنطلقون اشارة الى المهودين بالانطلاق بقولك ولك ان تقيد كلمة
هم فصلا وتقصد قصر المسند على المسند اليه افرادا نفيا لما عسى يتوهم من

ان المهود

ان المهودين بالفلاح في الآخرة يندرج فيهم غير المتقين ايضا انتهى
واما على تقدير كونه للجنس العام فلانه يفيد الاتحاد ولا مجال فيه
لكونه تعريف المسند للحصر كما صرح به في الحواشي الشريفية حيث قال
المعرف بلام الجنس قد يقصد به تارة حصره في المبتدا اما حقيقة او
ادعاء نحو زيد الامير اذا انحصرت الامارة فيه او كان كاملا فيها
كانه قيل زيد كل الامير وجميع افراده فيظهر الوجه في افادة الجنس
الحصر وقد يقصد به اخرى ان المبتدا هو عين ذلك الجنس و
متحد به لا ان ذلك الجنس مفهوم مغاير للمبتدا منحصر فيه على احد الوجهين
فهذا معنى اخر للخبر المعرف بلام الجنس غير الحصر انتهى فضمير الفصل
يفيد ان هذا المعنى منحصر في المتقين لا يندرج فيهم غيرهم من المذكورين
نفيا لما ذكر من التوهم قوله او المبتدا الخ بالرفع عطف على قوله فصل
فهو قسيم له وفيه اشعار بانه في الوجه الاول لا محل له من الاعراب
لدلالتها على النسبة الرابطة على ما سبق تحقيقه فهو حرف في غالب
الاسم ورابطة غير زمانية على ما حققوا وهو الحق ولهذا قدمه
ولكن لما جعله بعض العرب مبتدا وما بعده خبره كما صرح به ابن
الحاجب واورده الزمخشري في المفصل جعله المص من تحقيقات
اللفظ فقال او مبتدا الخ فلا يكون ح لتاكيد الحكم كما في الاحتمال
الاول بل يكون لتاكيد المحكوم عليه لانه راجع اليه فيكون تكريرا له
قوله والجملة خبرا ولئك يريد ان الآية على هذا الاحتمال جملتان كبرى
وهو الكل وصغرى وهو الجزء بخلاف الاحتمال الاول فانها جملة
واحدة قوله والمفلح بالحاء والجيم الفائز بالمطلوب يريد انهما مترادفان
لغة لانه بفراقهما لان الفراءة ليست الا بالحاء فالغرض من ذكره التمهيد
لقوله وهذا التركيب الخ قوله كانه انفتحت له وجوه الفلاح اشارة الى
ان الفلح في الاصل بمعنى الفتح والشق يقال فلحت الشيء فلحين اي شققته
نصفين ومنه الحديث بالحديد يفلح اي يشق ويقطع فالهمزة في افلح للصيرورة
اي صار ذا فلح اي فتح قوله وهذا التركيب وما يشاركه الخ يعني ان ما ذكر
من كون الاصل فيه الشق والفتح لا اختصاص له بهذا التركيب بل ضابطة
كلية وهي ان ما شاركه في الفاء والعين وان خالفه في اللام فهو يدل على
الفتح والشق اي يرجع اليهما فان فلق بمعنى شق يقال فلق الصبح اي شقه
قال المص في تفسير قوله تعالى فالق الاصباح شاق عمود الصبح عن ظلمة
الليل وفلذلك كضرب بمعنى قطع ولا شك ان القطع يتضمن الشق وفلى بمعنى

يقال فلى الشعراى فرفه وفتحه لطلب القمل ويقال فلوته من امه اذا
فطمته وفلوته بالسيف وفلويته اذا ضربته به وقطعت به راسه قوله و
تعريف المفلحون للدلالة الخ يريد به دفع ما يتجه على قوله ويفيد اختصاص
المسند بالمسند اليه من ان افادة ضمير الفصل للاختصاص الحصري
يجري في النكرة ايضا فلم يبق حاجة الى تعريف المسند وفي الحواشي
الشريفية ان ضمير الفصل يدل على حصر المسند في المسند اليه معرفا كان او
اسما معرفا او منكرا فقولك زيد هو افضل من عمرو معناه زيد اوست كه
افضلست از عمرو وانتهى ووجه الدفع ان تعريف المسند ههنا
ليس للحصر حتى لا يحتاج اليه لكونه مستفادا من ضمير الفصل بل للدلالة
على ان المتقين هم الناس الذين بلغك انهم المفلحون في الاخرة هذا
اذا كان اللام لتعريف العهد الخارجي فانه يدل على انهم معينون تحقيقا
او ادعاء ولا حاجة فيه الى اعتبار الحصر كما اذا قلت الرديون هم
هم المنطلقون اشارة الى المعهودين ولكن لما كان هناك بحال ان يتوهم
ان المعهودين بالفلاح في الاخرة يندرج فيهم غير المتقين ايضا اعيد لفظ
هم فصلا وقصد قصر المسند على المسند اليه افرادا نفيا لهذا التوهم
وقد سبق تفصيله وانما قدم الاشارة الى تعريف العهد الخارجي لان
التعين فيه لكونه شخصيا اقوى من سائر اقسام مطلق التعريف الذي
هو عبارة عن الاشارة الى ما يعرفه المخاطب قال في الكشاف ههنا
كما في اذا بلغك ان انسانا قد تاب من اهل بلدك فاستخبرت
من هو فقيل زيد التائب اي هو الذي اخبرت بتوبته انتهى والمص
طواه عن البين لانه يحتاج في دفع ما اورد عليه الى تكلفات مع عدم
توقف تحقيق ما قصده من كون التعريف للعهد الخارجي عليه قوله
او الاشارة مجرور على انه معطوف على الدلالة في قوله للدلالة هذا اذا
كان اللام لتعريف الجنس وهذا وان احتمل ان يراد به قصر الجنس
على المبتداء وان يراد دعوى اتحاد المسند اليه مع الجنس كانه مجسم
منه فيكون ابلغ من كونه للحصر الا ان المص اراد الاحتراز عن انه يبقى
الحصر في ضمير الفصل فلا فائدة حصر هذا المعنى في شيئين تنبيها لتوهم اندراج
غيرهم فيهم بمثل ما سبق في العهد الخارجي وقد بيناه ايضا فيما سبق فتذكره
لما كان دعوى الاتحاد وقصد ان المسند اليه عين ذلك الجنس وتحققه
وليس مغايرا له معنى اخر لتعريف الجنس مغايرا العهد الذهني ومعنى
قصر الجنس مشتملا على دقة بحيث يكون المتامل عنده كما يقال يعرف وينكر

غير المص

غير المص الاسلوب في الاشارة اليه حيث عدل فيه عن الدلالة التي
اشار بها الى تعريف العهد الخارجي الى الاشارة تامل فانه به حقيق و
تفصيله يطلب من حواشي الكشاف والمطول للسيد قدس سره قوله
وخصوصياتهم بالجر معطوف على حقيقة المفلحين والمراد به اشخاصهم
او مشخصاتهم فهو اشارة الى الاستغراق والعهد الذهني اما الاول
فظاهر لان عبارة عن الحقيقة من حيث وجودها في ضمن خصوصيات
الاشخاص واما الثاني فلان العهد الذهني وان كانت عبارة عن
الحقيقة باعتبار الوجود في ضمن فرد ما الا انه حصل له التشخصات و
الوجودات باعتبار كون لفظ المفلحين جمعا فصح الاشارة اليه بهذا
الاعتبار بلفظ الخصوصيات ولله در المص حيث اشار الى جميع اقسام
التعريف فانه ينقسم اولا الى العهد الخارجي والجنسي والثاني الى
الحقيقة من حيث هي والعهد الذهني والاستغراق فاشار الى الاول بقوله
للدلالة الخ والى الثاني بقوله او الاشارة الخ والى الثالث والرابع
بقوله وخصوصياتهم وانما عطف بالواو دون او اشارة الى ان القسم
للعهد الخارجي هو المجموع وان العهد الذهني والاستغراق من فروع التعريف
الجنسي وليس قسيما له على ما حقق في موضعه قوله تنبيه اي هذا تنبيه و
انما وسمه به لكون الاتي بعده معلوما مما سبق بادنى توجه قوله تامل كيف
نبه سبحانه الخ كلمة كيف منسلخة عن معنى الاستفهام متضمنة لمعنى الظرف
اي تامل في كيفية تنبيه سبحانه قوله على اختصاص المتقين بما لا ينال الخ اي
امتيازهم وتفردهم عن غيرهم بكونه سبيل ما لا ينال احد مقصورا عليهم
لا يتجاوزهم غيرهم فالباء في بسبيل ما لا ينال احد غيرهم متعلقة بالاختصاص
داخلة على المقصور كما في اختص بو على ما هو المشهور والمراد بما لا ينال
احد غيرهم كمال رسوخهم على الهدى في الدنيا وكمال الفوز والفلاح في
العقبى قوله من وجوه متعلق بقوله نبه وثنى جمع شنيت كمرضى ومرضى
اي وجوه متفرقة وهي ههنا اربعة واحد منها مشترك بين الجملتين
والثلثة الباقية مختصة بالجملة الثانية قوله بناء الكلام الخ شروع في تعداد
الوجوه ويجوز فيه اوجه الاعراب اما الجر فعلى انه بدل من وجوه مع ما
عطف عليه واما الرفع والنصب فبتقدير المبتداء او اعني قوله للتعليل مع
الايجاز متعلق بقوله بناء الكلام وعلة لم يعني ان علة بناء الكلام على اسم
الاشارة هو التعليل الموجز لما مر من ان الاسم الاشارة ههنا كاعادة الموصوف
بصفاته فيفيد وترتب الحكم على الوصف المفيد للعلية فيكون تعليلا موجزا

لكونه تادية بكلمة واحدة لمعنى كبر هو معنى الموصوف والصفة واما وجه
التنبيه على الاختصاص المذكور فلان ذكر العلة للحكم يفيد ثبوته بثبوتها وعدمه
بعدمها وهذا الوجه مشترك بين الجملتين قوله وتكريره معطوف على قوله
بناء الخ ووجه ثان للتنبيه على الاختصاص المذكور والمراد تكرير اسم الاشارة
كما يدل عليه قوله كرر فيه اسم الاشارة فيكون هذا الوجه مختصا بالجملة
الثانية لوقوع التكرار وهو ذكر الشيء ثانيا فيها وقد جوز ان يكون المراد
تكرير الدين او تكرير يؤمنون فيكون مشتركا بينهما ايضا لكنه بعيد جدا ووجه
التنبيه فيه على الاختصاص المذكور هو ان البناء على اسم الاشارة لما افاد
الاختصاص المذكور لافادته اختصاص علة الحكم بهم فبالطريق الاولى
يفيد تكريره اختصاص الفلاح بهم لاختصاص علته بهم قوله وتعريف
الخبر عطف على قوله بناء الكلام الخ او على قوله وتكريره على الاختلاف
المعروف وكذلك قوله وتوسيط الفصل ووجه التنبيه على الاختصاص
في هذين الوجهين هو افادتهما الاختصاص وحصر الكمال نظرا الى
جعل التعريف في المفلحون للجنس قوله لاظهار قدرهم متعلق بقوله نبه
وعلة لبعد ما تعلق به قوله من وجوه شتى ويجوز في القدر سكون
الدال وفتحها ومعناه المرتبة والمبلغ يعني نبه على ذكر لاظهار قدرهم
ورتبتهم وهذا بالنظر الى كمالهم في انفسهم قوله والترغيب لاقتناء
اثرهم بالجر معطوف على اظهار لا على المضاف هو اليه وهذا بالنظر
الى تكميل الغير ففي هذا التنبيه اشارة الى كمال القوتين النظرية والعملية
قوله وقد تشبث به اي بقوله تعالى اولئك على هدى من ربهم و
اولئك هم المفلحون والتشبث بالمثلثة بعد الموحدة التعلق والمراد
ههنا التمسك قوله الوعيدية في خلود الفسات من اهل القبلة في
العذاب والمراد بهم المعتزلة والخوارج تمسكوا بها لقولهم بوقوع الوعيد
بالخلود لفسات اهل القبلة كما ذكره الكشاف معرضا باهل السنة
حيث قال فانظر كيف كرر الله عز من قائل التنبيه على اختصاص
المتقين بنيل ما لا يناله احد على طرف شتى وهي ذكر اسم الاشارة وتكريره
وتعريف المفلحين وتوسيط الفصل بينه وبين اولئك ليبصرك مراتبهم
ويرغبك في طلب ما طلبوا وينشطك لتقديم ما قدموا ويثبطك عن
الطمع الفارغ والرجاء الكاذب والتمني على ما لا يقتضيه حكمة
ولم يسبق به كلمة انتهى فان فيه تعريضا بهم بان طمعهم في نجاتهم من
الاطماع التي لا فائدة فيها من الامنيات الباطلة المنافية للحكمة الالهية

ووجه

ووجه التمسك بالآية انها افادت ان الفلاح منحصر في المتقين لاتصافهم
بتلك الصفات الموجودة لذلك المنحصرة فيهم فيلزم ان من اخل بشيء من تلك
الصفات لا يكون متقيا فلا يكون مفلحا اي فائزا بمطلوبه الذي هو السعادة
الابدية ومعلوم ان الحرمان عنها العياذ بالله والخلود في العذاب السرمدي
امر واحد قوله ورد الخ اشارة الى جواب التمسك المذكور اي رد هذا
التمسك بان المنحصر فيهم كمال الفلاح لا ينافي حصول اصل الفلاح لغيرهم لان انتفاء
الخاص لا يوجب انتفاء العام وهكذا المراد في جميع مواضع الحصر هو
الكمال لا المطلق نحو قوله تعالى انما المؤمنون الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم
الآية وله نظائر كثيرة في القرآن واعترض عليه بانه لا دلالة في الآية على
خلود الفساق من اهل القبلة في العذاب لان الفائز بمطلوبه في الآخرة
من زحزح بعد عن النار وادخل الجنة فالمعذب بالنار وان لم يخلد
فيها غير مفلح نعم لو قيل ان فيها دلالة على ان الفاسق وتارك الصلوة
لا بد له من العذاب لصح في جوابه الى ان يقال ان المراد بالمفلحين الكاملون
في الفلاح انتهى وجوابه ان الدخول يستلزم الخلود عندهم على ما تقرر في
محله وهذه الآية تدل على دخول الفساق في النار فتدل على الخلود
فلا يحصل الزامهم في تمسكهم بهذه الآية الا يحمل المفلحين على الكاملين
في الفلاح وقد اعترف به المعترض ايضا وتفصيل الكلام في هذا المقام
مذكور في التفسير الكبير للامام فليطلب ثم قوله لما ذكر خاصة الخ بيان
لوجه ارتباط هذه الآية بما قبلها ومناسبتها اياها وحاصلها ان ذكر
حكم احد الضدين يقتضي ذكر حكم الآخر لان الضد اقرب خطورا بالبال
عند ذكر ضده ولذلك ترى ذكر الوعد مشفوعا في الاكثر بذكر الوعيد
فالمناسبة المصححة للارتباط انما يقتضي تعقيب احدهما بالآخر
واما كون احدهما مفصولا عن الآخر كما فيما نحن فيه او موصولا به
كما في قوله تعالى ان الابرار الآية فيحتاج الى بيان وجه ~~الارتباط~~ بيان
تحقيق كمال الانقطاع او الاتصال بينهما وعدمها ولذلك تصدى
بعد بيان وجه الارتباط لبيان وجه الفصل وترك العطف على ما سبق
وقوله خاصة عباده وخالصة اولياء من اضافة الصفة الى موصوفها
اي عباده الخاصة واولياء الخالصة والمراد بهم المتقون الموصوفون
بالصفات السابقة التي اوجبت كونهم اهلا للهدى والفلاح
فقوله بصفاتهم التي اهلتهم متعلق بقوله ذكر وقوله اهلهم من التاهيل
اي جعلهم اهلا للهدى ومستوجبا للفلاح والمراد بتلك الصفات

بان المراد بالمتقين الكاملون في الفلاح وبنفيهم عدم كمال الفلاح لمن ليس على صفتهم لا عدم الفلاح له راسا

التي ذكرت خاصة عباده وخالصة اولياء الفلاح عقيبها اضدادهم

التى اوجبت الاهدية هو التقوى والايمان بالغيب واقامة الصلوة و
الانفاق من الاحلال الى اخرها ذكر قوله للهدى والفلاح اى للهدى فى
الدنيا والفلاح فى العقبى المراد بالهدى ههنا خلق الاهتداء او الاهتداء
بخلاف ما فى قوله لا ينفع فيهم الهدى فانه بمعنى ارادة الطريق والارشاد
الى سبيل الرشاد قوله عقبهم باضدادهم جواب لما من التعقيب اى
اوردوا اضدادهم عقيبهم لمناسبة التضاد قوله العتاة المردة صفة
لاضدادهم والعتاة كالقضاة جمع العاتى من العتو وهو التجاوز
عن الحد والمردة كالطلبة جمع مارد وهو الممترد والمتعنت قوله و
لا تغنى عنهم الآيات والنذر اراد بالآيات الآيات التكوينية وهى المنصوبة
فى الآفاق والانفس الدالة على وجود الصانع وصفاته وافعاله
وبالنذر الآيات التنزيلية المنذرة على السنة الرسول الرسل المرسلة
المنزلة هى اليهم قوله ولم يعطف الخ بيان لوجه فصل الآية الثانية عن
الاولى وترك عطفها عليها مع ان ما ذكره من وجه الارتباط يصح ان
يعتبر وجها لترك العطف ايضا كما عرفت وفى قوله فضمهم على قصة
المؤمنين اشارة الى انه لو عطف لكان من عطف القصة على القصة
وهى عطف جمل متعددة سوقة لغرض على جمل اخرى سوقة لغرض اخر
فالمقتضى للعطف هو المجموع وشرط المناسبة بين المجموعين وكلما كانت
المناسبة بينهما اقوى كان العطف احسن وههنا لما لم يكن المناسبة
اقوى كما يشير اليه كان ترك العطف احسن قوله كما عطف فى قوله تعالى
ان الابرار لفى نعيم الآية قيد للنفى اى لم يعطف عطفا مثل العطف فى
هذه الآية فان العطف فيها لتحقق المناسبة بين الجملتين المانعة لتحقق
كمال الانقطاع بينهما وهى كون المسند اليه فى احديهما ضدا له فى الاخرى
اذ عدوا التضاد جامعا وهميا مصححا للعطف كما تقرر فى محله
يعنى هذه المناسبة متحققة فيما نحن فيه ايضا فاوجب ترك العطف
فيه قوله لتباينهما فى الغرض متعلق بقوله ولم يعطف وبيان لوجه ترك العطف
فيما نحن فيه مع اشتماله على ما يصحح العطف وقد عدل عما فى الكشاف
حيث اقتصر على التباين فى الغرض ولم يذكر التباين فى الاسلوب كما
ذكر فى الكشاف ووجه العدول الاشارة الى ان العمدة فى الفصل
هو التباين فى الغرض اذ قد تغير الكلام من اسلوب الى اسلوب
مع الاتحاد فى الغرض ومعنى التباين فى الاسلوب هو التباين فى طريق
الاداء وقد بينه شراح الكشاف فى الآية ثم ان التباين فى الغرض مما يوجب

الفصل

الفصل وترك العطف وبعد وقوع الفصل وصلاحية النظم لان
يجعل الجملتان للغرضين المتباينين بحسب الحمل عليه كما فيما نحن فيه قوله
فان الاولى سيقت لذكر الكتاب وبيان شانه والاخرى سوقة لشرح تمردهم
وانهماكهم فى الضلال الخ دليل لتباين الآيتين فى الغرض واشارة الى ان
المراد بتباين الغرضين عدم تناسبهما تناسبا معتدا به فان الغرض من
الآية الاولى تعظيم الكتاب وبيان شانه من انه كامل فى الهداية بالغ
نهايته حتى صار عين الهدى والغرض من الآية الثانية بيان تمرد
الكفار وانهماكهم فى الضلالة فلا تناسب بين المجموعين يعتد بها حتى
يحسن بسببها عطف احدهما على الآخر عطف قصة على قصة بخلاف
قوله تعالى ان ابرار لفى نعيم وان الفجار لفى جحيم فان بين الغرضين وهو
بيان حسن حال الابرار وسوء حال الفجار تضادا وهو من المناسبات
المعتبرة عندهم لانهم عدوه جامعا وهميا واما قوله تعالى ولا يزيد
الظالمين الا خسارا عطف على وننزل من القرآن ما هو شفاء و
رحمة للمؤمنين فليس من قبيل ما نحن فيه بان يكون الغرض من المعطوف
عليه شرح حال القرآن بانه شفاء للمؤمنين ومن المعطوف بيان تمرد
الظالمين وان القرآن لا يزيدهم الا خسارا حتى يكون مما يحسن فيه
ترك العطف لان من بيانية قدم على المبين فكون القرآن شفاء
للمؤمنين وزيادة لخسران الظالمين كلاهما من وصف القرآن وحاله
وما يقال الآيتان فيما نحن فيه ايضا سوقتان لبيان حال الكتاب
وهو انه هدى لطائفة وليس بهدى لاضدادهم فهما على حد يحسن
العطف بينهما فمدفوع بان الغرض المسوق له الآية الاولى تفخيم شان
الكتاب واعلاء مكانه ولا تفخيم لشانه فى عدم الانتفاع به فان قيل
هذا اذا كان الموصولان موصولين بالمتقين صفة او بدلا واما اذا
كان احد الموصولين مفصولا عن المتقين فالقصة الاولى ح انما سيقت
لبيان حال المؤمنين لا لبيان حال المؤمنين لا لبيان شان الكتاب و
القصة الاخرى سوقة لبيان حال الكفار فى الاصرار على الكفر والانكار
فيصح العطف كما صح فى قوله ان ابرار لفى نعيم الآية قلنا قد مر ان
احد الموصولين اذا كان مفصولا عن المتقين كان واردا على
سبيل الاستيناف من قوله هدى للمتقين ولا شك ان الاستيناف
اتم الوصلين لانه مبنى على السؤال المبنى على منشائه فيكون فى حكم المتقين
وتابعا له فلا يبقى ح فرق بين ان يكون قوله الذين يؤمنون كلاما مبتدا

على طريق الاستيناف وبين ان يكون موصولا بالمتقين صفة له او مدحا منصوبا
او مرفوعا فيكون الغرض من القصة الاولى بيان حال الكتاب وتفخيم شانه
فيتحقق تباين الآيتين في الغرض فلا يصح العطف فان قيل اذا كان الموصول
الثاني اعني قوله الذين يؤمنون الآية مبتدأ وقوله اولئك على هدى خبره
كانت الآية الاولى مسوقة لبيان حال من امن بالمنزلين والثانية لبيان
حال من اصر على الكفر فلم يتحقق تباين الآيتين في الغرض بل اتحدتا فيه فيصح
العطف قلنا قد سبق ان الموصول الثاني اما معطوف على الموصول
الاول او على المتقين واما كان فالغرض المسوق له منه هو بيان حال
حال الكتاب من تفخيم شانه واجلاء مكانه في انتفاع به لان حكمه حكم
المتقين فالغرضان متباينان فلا يصح العطف فان قيل لا يجوز ان
يكون قوله ان الذين كفروا واردا على سبيل الاستيناف البياني فيكون
الفصل وترك العطف لذلك ويكون التاكيد بان لكون السوال عن
السبب الخاص قلنا اما ان يقدر السوال عند قوله هدى للمتقين و
اما ان يقدر بعد قوله هم المفلحون فعلى الاول وهو الظاهر المتبادر
يقدر السوال هكذا اما بال المتقين خصوا بكون الكتاب هدى لهم
دون من عداهم فاجيب بان الموصوفين بتلك الصفات احقاء
لذلك وان الكفار المصرين قد استوى عليهم وجوده وعدمه
فلا ينتفعون به فيرد عليه انه كان الواجب ح ان يؤكد قوله الذين
يؤمنون بالغيب كما اكد قوله ان الذين كفروا وعلى الثاني وجب ان
يقدر السوال هكذا اما بال غير المتقين لم يكن الكتاب هدى لهم وفلاحا
فاجيب بانهم لرسوخ استعدادهم لم يؤثر فيهم دعوة الكتاب الى
الايمان فيرد عليه انه بعد سبق ذكر الاوصاف المقتضية للهدى و
الفلاح لا معنى لهذا السوال بتصريح ما ذكرنا كله مذكور في شروح
الكشاف والقاضي لكن فصلنا ما اجملوه وبينا ما اهملوه فكن على
بصيرة قوله وان من الحروف التي شابهت الفعل اي الفعل الماضي
الصحيح المتصرف فيه بدليل ان ما اعتبر في وجه الشبه انما يتصور فيما ذكر
لان البناء على الفتح انما هو في الفعل الماضي وعدد الحروف انما يظهر
في الصحيح لان المحفوظ عن الحذف والاعلال واما قيد المتصرف فيه
فلان المتبادر عند اطلاق الفعل قوله في عدد الحروف الى قوله واعطاء
معانيه تفصيل لوجه الشبه بينها وبين الفعل مطلقا لازما كان او
متعديا واشارة الى انها تشبهه لفظا واستعمالا ومعنى والاول

اما ان يكون

اما ان يكون مادة او صورة فقوله في عدد الحروف اشارة الى
المشابهة لفظا باعتبار المادة يعني انها تكون على اكثر من حرفين
كالافعال وقوله والبناء على الفتح اشارة الى المشابهة باعتبار
الصورة وهي حركة الاخر يعني انها تكون مبنية على الفتح كالفعل
الماضي وقوله ولزوم الاسماء مجرورا معطوفا على عدد الحروف
اشارة الى المشابهة استعمالا يعني انها يستلزم الاسماء في الاستعمال
كاستلزام الفعل له فيه وقوله واعطاء معانيه مجرورا ايضا
معطوفا على ما قبله اشارة الى المشابهة معنى انها يعطي معانيها
من التاكيد والتحقيق والتشبيه والاستدراك والتمني والترجي
للاسماء التي بعدها كما ان الفعل معانيه من الضرب والنصر و
غير ذلك للاسماء التي بعدها فضمير معانيه يرجع الى الفعل قوله
والمتعدي الخ منصوب عطفا على قوله الفعل من عطف الخاص
على العام يعني انها تشابه مطلق الفعل الماضي فيما ذكر من الامور
الاربعة وتشابه الفعل المتعدي يقتضي اسمين خاصة في دخولها
على الاسمين يعني كما ان الفعل المتعدي يقتضي اسمين احدهما يكون
فاعلا مرفوعا والاخر مفعولا منصوبا لذلك هذه الحروف تقتضي اسمين
احدهما يكون منصوبا ويسمى الاسم والاخر مرفوعا ويسمى الخبر ولهذا
يسمى هذه الحروف نواسخ المبتدا والخبر قوله ولذلك اشارة
الى مجموع ما ذكر من الامور فمن حيث انعقاد المشابهة بينها وبين
مطلق الفعل اعملت اي جعلت عاملة كالفعل ومن حيث انعقاد
المشابهة بينها وبين الفعل المتعدي خاصة اعملت عمله الفرعي
اي العمل الفرعي للمتعدي قوله اذ انا الخ علة لقوله اعملت والضمير
في بانه اما راجع الى الحروف باعتبار التاويل بالعامل او الى
مطلق العامل الذي يدل عليه قوله اعملت وبالجملة المقصود
ان مشابهتها بالفعل وان اقتضى ان يعمل عمله مطلقا اصليا او
فرعيا الا انه خصت بالعمل الفرعي للاعلام بان غير الفعل فرع
له في العمل وحمل فيه غير اصيل وفيه اشارة الى ما تقرر في محله ان
الاصل في العمل الفعل وانما يعمل غيره لمشابهة له به قوله وقال الكوفيون
الخ اي ما ذكرنا من ان هذه الحروف عاملة في المبتدا والخبر معا
نصب المبتدا ورفع الخبر هو ما قاله البصريون وقال الكوفيون الخبر
دخولها كان مرفوعا بالخبرية وهي بعد باقية اي هذه الحروف

لم تعمل في الخبر الرفع وانما يعمل في المبتداء النصب لا غير والخبر مرفوع على
حالها كما كان مع المبتداء وقوله بالخبرية لم يرد به ان العامل في الخبر هو
الخبرية لان التحقيق ان العامل في المبتداء والخبر هو التجرد عن العامل
اللفظي لتكون مسندا اليه او مسندا بل اراد انه مرفوع بسبب كونه خبرا
او مسندا ولا يلزم منه ان العامل هو الخبرية قوله وهي اي الخبرية بعد
اي بعد دخول هذه الحروف باقية لم تزل لانها من دواخل المبتداء
والخبر قوله مقتضية اما مرفوع على انه خبر ثان او منصوب على الحالية
اي باقية حال كونها مقتضية للرفع اي لم يزل اقتضاء الرفع عنها قوله فضية
للاستصحاب وهو ابقاء الشيء على ما كان عليه وانتصاب فضية اما
على انه مفعول له لقوله مقتضية اي لاقتضاء الاستصحاب اياه او على
انه مفعول مطلق اي مقتضية للرفع اقتضاء الاستصحاب مثل ضربته
ضرب الامير ويجوز ان يكون القضية من قضى بمعنى حكم فانتصابه على
انه مفعول له اي مقتضية للرفع حكما للاستصحاب قوله فلا يرفعه الحرف
والا لزم اجتماع عاملين على معمول واحد في عمل واحد او تحصيل الحاصل
وانه باطل قوله واجيب اي من جانب البصريين بانه اقتضاء الخبرية
الرفع مشروطا بالتجرد بل هو العامل على العامل على ما هو التحقيق على
ما عرفت فهو على سبيل التنزل اي سلمنا ذلك الاقتضاء فلا اقل من انه
مشروط بالتجرد قوله لتخلفه عنها علة لقوله مشروط بالتجرد والضمير فيه
للرفع وعنها للخبرية اي انما قلنا بان اقتضاء الخبرية الرفع مشروط بالتجرد
عن العوامل اللفظية لتخلف الرفع عن الخبرية في خبر كان لانه منصوب به
فلو كانت الخبرية مقتضية للرفع لذاتها بلا شرط شيء لما تخلف عنها ما دامت
باقية لان بالذات لا يتخلف قوله وقد زال اي شرط الذي هو التجرد
المذكور بدخولها اي بدخول هذه الحروف والشيء ينتفي بانتفاء الشرط
كما ينتفي بانتفاء الشرط كما ينتفي بانتفاء المقتضي اذا لم يكن الاقتضاء
مستندا الى الذات قوله فتعين اعمال الحرف اي بالسبر والتقسيم لان
حاصل الكلام ان الاعمال اما للخبرية او للحرف ولما بطل الاول بما ذكر
من التخلف تعين الثاني قوله وفايدتها اي فايدة زيادة ان في الكلام
تاكيد النسبة المشتمل عليها الكلام وتحقيقها يريد ان الجزاء اذا لم يكن فيه
للمخاطب ظن خلاف لم تحتج اليها بل الاحتياج اليها فيما اذا كان له
ظن خلافه فانه يريد ايرادها فيه ان حسنا في الكلام لافادتها تاكيد النسبة
وتحقيقها قوله ولذلك يتلقى بها القسم الخ الافعال الثلثة كلها على صيغة

البناء للمفعول والتلقي من اللقاء وهو المصادفة والمراد ههنا الاستقبال
ومنه قولهم تلقاه بالقبول اي وتكون فايدة زيادة ان تاكيد النسبة
يستقبل القسم الموضوع لتاكيد الحكم المخلوق عليه بكلمة ان الموضوعة
له ايضا لتعاضد ان في افادة تلك الفايدة قوله ويصدر بها الاجوبة
معطوف على قوله يتلقى اي لاجل افادتها التاكيد يصدر بها اجوبة
ان السؤال فيقال في جواب هل زيد قايم ان زيدا قايم وفي جواب كيف
زيد انه صالح وفي جواب اين زيد انه في السوق وذلك لان السوال يدل
على التردد والطلب والمخاطب اذا كان مترددا طالبا للحكم حسن
تقويته بمؤكد قوله وتذكر في معرض الشك معطوف ايضا على قوله يتلقى
قوله او يصدر اي تذكر في موضع لا يكون فيه قسم ولا سؤال بل كان
المقام مقام الشك اي عدم الجزم فيستوفي الاقسام واما مقام الانكار
فانما لم يذكره لكونه داخلا فيما يكتفى به القسم اذ القسم انما يكون في مقام الانكار
فلا وجه لما قيل لا وجه لعدم التعرض المقام الانكار قوله ويسئلونك الخ
الظاهر انه مثال لما يصدر بها الاجوبة وقوله وقال موسى يا فرعون اني
رسول من رب العالمين مثال لما يذكر في معرض الشك ولم يذكر مثالا
لتلقي القسم بها لوضوحه كقوله تعالى ليس والقرآن الحكيم انك لمن المرسلين
قيل لم يذكر لما صدر بها الاجوبة ايضا مثالا لظهوره وانما امثالا لان المذكور ان
لا يذكر في معرض الشك فاورد له مثالا لان لخفايه او لتنوعه الى انواع
مختلفة فان الاول اخبار بما هو مشكوك عندهم من كون ذي القرنين
نبيا ام لا وليس بسؤال حتى يكون مثالا لما صدر به الجواب وفيه ان يسالونك
الخ وان كان اخبارا عن سوالهم عنه لا سوالا لكن قوله انا مكنا له الخ
وقع في جواب ذلك السوال حين يقع بل هو الجواب حقيقة والمتبادر
من الذكر في معرض الشك ان يذكر في مقام يكون المتكلم شاكا فيه والله تعالى
منزه عنه لا يقال كونه جوابا يستلزم ان يكون عليه السلام مامورا بان
يقول انا مكنا له وفساده ظاهر لانا نقول هو عليه السلام مامور بتادية
معنى هذا الكلام بعبارة يليق به بان يقول ان الله مكنه الخ ونظيره قوله
تعالى قل للذين كفروا ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف اي ان معنى هذا
الكلام بطريق الخطاب قوله فان المبرد الخ يريد به تاييد قوله وفايدتها
تاكيد النسبة وتحقيقها روي انه قال المبرد في جواب ابي العباس الكندي
المتفلسف حين قال له اني لاجد في كلام العرب حشوا تقول عبد الله
قايم ثم تقول ان عبد الله قايم ثم تقول ان عبد الله لقايم وحاصل

البناء للمفعول

البناء للمفعول والمراد به اي اعلم انهم كانوا يسمون الموصول اما للعهد والمراد به الجنس مثل والذي جاءني
وتعريف الموصول اما للعهد والمراد به الجنس مثل والذي جاءني
وابي جهل والوليد بن المغيرة والاخنس بن شريق وغيرهم فخص عنهم غير المعرف بالاسم الم
ضمير على الكف وغيرهم فخص عنهم غير المعرف بالاسم الم

ما قاله المعود في جوابه ان الكلام الملقى الى المخاطب يعتبر فيه حال المخاطب
فان كان خالي الذهن لم يحتج الى التاكيد بل يكتفى فيه على اصل الاخبار
وان كان مترددا ساعيا او منكرا احتيج الى التاكيد لكن في الاول
استحسانا ازالة لتردده وفي الثاني وجوبا ويزداد التاكيد
بحسب قوة الانكار وشدته وقد فصل ذلك في محله قوله وتعريف
الموصول اما للعهد الخ قال في الكشاف والتعريف في الذين كفروا يجوز
ان يكون للعهد الخ ولما كان هذا موهما للاختصاص بهذا اللفظ عدل
عنه ونبه على ان حكم المعرف باللام يجري في غيره من الموصولات
ايضا لان تعريف الذي وتصاريفه من موصولات كتعريف ذي
اللام في كونه للعهد تارة وللجنس المنقسم الى اقسامه تارة اخرى سواء
جعلت من المعرف باللام كما ذهب اليه الزمخشري اولا كما ذهب اليه
المحققون ثم الغرض من ايراد هذا الكلام بيان ان ليس المراد من قوله
تعالى ان الذين كفروا ما هو الظاهر منه لان كثيرا من الكفار اسلموا فلا
يستقيم الحكم عليهم مطلقا بانهم لا ينفعهم الانذار فالمراد اما المصرون على
ان يكون التعريف للعهد واما الجنس مطلقا والحكم واقع عليه لكنه خص
فيه المصرون بقرينة الخبر وفي الحواشي الشريفية والوجه في العهد ان هؤلاء
اعاظم الكفر المشهورون به فهم لذلك كالحاضرين في الاذهان فاذا
اطلق اللفظ التفت اليهم واذا حمل على الجنس عم الكفار الا ان الاخبار
عنهم بما يدل على الاصرار دل على ان المراد هم المصرون فقط فيكون
اللفظ عاما مقصودا على بعض افراده بقرينة الخبر انتهى يعني ان
المراد باللفظ هو الجنس والحكم واقع عليه الا انه عام خص منه البعض
وهم المصرون لا ان المراد باللفظ المصرون حتى يكون فرق بين
العهد والجنس قوله او للجنس عطف على قوله للعهد اي اما للجنس فيشمل
الاستغراق والعهد الذهني واما الحقيقة من حيث هي فلا مجال للحمل
عليها لان الاصرار وعدم نفع الانذار لا يعرض للحقيقة من حيث بل
انما يعرضها باعتبار تحققها في ضمن الافراد كلا او بعضا قوله منا ولا من
صمم بالتشديد اي اصر على الكفر وقوله وغيرهم بالنصب عطف على من
صمم واراد بالتناول لهم ما هو اعم من ان يكون بطريق الشمول كما في الاستغراق
او بطريق البدل كما في العهد الذهني ولما كان المتبادر هو الاول ترك لفظ
كل ولم يقل كل من صمم كما وقع في الكشاف تجاشيا عن ايهام الاختصاص
بالاشراوة قوله فخص عنهم روعي في ضمير غيرهم وعنهم واليهم على ما في بعض

النسخ

النسخ
جانب معنى من وفي ضمير صمم جانب اللفظ ونظيره قوله تعالى و
منهم من يستمع اليك حتى اذا خرجوا من عندك قالوا للذين الاية و
كثير في القرآن قوله بما اسند اليه الباء متعلقة بخص على معنى السببية
اي خص منه غير المصرين بسبب ما اسند اليه الى ذلك الجنس المتناول
لغير من صمم وهو الخبر فضمير اسند راجع الى ما وضمير اليه واليهم على اختلاف
النسخ راجع الموصول فالخبر قرينة التخصيص لا مخصص وتوضيحه ان التخصيص
قصر العام على بعض ما يتناوله سواء كان بدلالة اللفظ او العقل او الحس
او العادة او نقصان بعض الافراد او زيادته على ما فصلوه واوردوا
الكل منها مثالا فهو انما يكون بالنسبة الى الحكم الوارد على العام كما قالوا
في قوله تعالى الله خالق كل شيء من ان الشيء مخصوص بالممكن بدليل ان
العقل يحكم بان الواجب والممتنع لا يكون مخلوقا فلا بد ان يكون ذلك
الحكم واردا على ذلك العام حتى يكون القصر بالنظر الى ذلك الحكم
ففي هذه الاية الحكم شامل للجنس مطلقا لكن خص غير المصرين منه
بما ذكر في المواضع الاخر مثل قوله الا الذين تابوا واصلحوا او بينوا فاولئك
اتوب عليهم وانا التواب الرحيم وقوله الا من تاب وآمن وعمل صالحا
فاولئك يبدل الله سيئاتهم حسنات وغير ذلك لا بالخبر بان يكون الخبر
مخرجا لهم عن كونهم المراد وفي ما نقلنا من الحواشي الشريفية اشارة الى
ما ذكرنا حيث جعل قرينة الخبر قرينة للتخصيص لا مخصصا قوله الكفر
اي بضم الكاف لغة اي بلا ملاحظة المعنى الشرعي ستر النعمة اي الستر
الخاص المعتبر بكونه متعلقا بالنعمة ويعبر عنه في الاكثر بالكفران قوله
واصله الكفر بالفتح وهو الستر اي مطلق من غير تقييد بكونه ستر النعمة
وانما جعل المفتوح اصلا لانه عام موضوع لمطلق الستر والمضموم
خاص موضوع لستر النعمة والظاهر ان المطلق العام اصل للمعتبر
الخاص والمفهوم من الصحاح ان كلا منهما لغة اصلية لانه قال
الكفر ضد الايمان والكفر ايضا جحود النعمة وهو ضد الشكر والكفر
بالفتح التغطية قوله ومنه اي من اجل انه مطلق الستر قيل للزراع
والليل كافر اي اطلق عليهما لان الزراع يستر البذر بالارض والليل
يستر الاشياء بظلمته قوله وكمام الثمرة كافور اي ومنه قيل ايضا
لكمام الثمرة وهو جمع كم بكسر الكاف فيهما كافور وهو فاعول مبالغة
الكافر لغطاء سترة الطلع وتغطية النور بفتح النون ويسمى القرنة
ايضا كفرا لسترها الناس ومنه قوله عليه السلام اهل الكفور اهل

الفتح والكسر لغة ستر النعمة واصله الكفر بالفتح وهو الستر ومنه قيل للزراع
والليل كافر وكلام كافور في الثمرة كافور وفي الشرع انكار ما علم بالضرورة من
الرسول وانما خص الزراع وشبه الليل بالكافر لانهما تدل على
التكذيب فان من يحرق الرسول عليه السلام لا يجترئ عليها ظاهرا
لانها تكفر انفسها

التصور قوله وفي الشرع انكار ما علم بالضرورة مجيء الرسول عليه السلام به
هذا تعريف لنوع الكفر وهو كفر من كفر بعد مجيء الرسول لا لمطلق الكفر
والدليل عليه انه لا يتصور انكار ما علم مجيء الرسول به الا في من وجد
بعد الرسول وكفر به واما كفر من كفر قبل مجيء الرسول ككفر ابليس
فخارج عنه ثم انه ليس المراد بالانكار الجحود والا لكان التقابل بين
الايمان والكفر تقابل التضاد لكونهما وجوديين فيلزم ان يكون الشاك
وخالي الذهن واسطة بين المؤمن والكافر ولا واسطة بينهما عندنا
بل هو من قولهم انكرت الشيء بمعنى جهلته فيكون عبارة عن عدم التصديق
عما من شأنه ذلك فيكون التقابل بينهما تقابل العدم والملكة فلا يثبت
بينهما واسطة كما هو الحق ثم انك قد عرفت فيما سبق ان المراد بما علم
بالضرورة مجيء الرسول عليه السلام به الخ هو ما اشتهر كونه من الدين
بحيث يعلمه العامة من غير افتقار الى نظر واستدلال وان كان في
نفسه نظريا فخرج ما علم بالاستدلال او الخبر الواحد فلهذا لا يكفر
من صدق بما علم بالضرورة مجيء الرسول به وانكر ما عداه بضرب من
التأويل ومن هذا لا يكفر احد من اهل القبلة لتأويلهم ما عدا الضروريات
الدينية قوله وانما عد تليس الغيار الخ وهو بكسر الغين المعجمة قيل هو قلنسوة
طويلة كانت تلبس في ابتداء الاسلام وهي الآن من اشعار الكفرة و
قيل هو ما يؤخذه اهل الذمة من تغيير اللباس بان يخيطوا فوق ثيابهم
ما يخالف لونها بموضع لا يعتاد الخياطة عليه كالكتف والزنار
بالزاي المعجمة والنون المشددة خيط مجتمع غليظ فيه الوان شد
في الوسط فوق الثياب والوضع منه وقع ما يورد ههنا من ان لبس
الغيار وشد الزنار كفر وفاقا مع جواز ان يرتكب امثال هذه
الاطوار من غير ان ينكر شيء مما جاء النبي صلى الله عليه وسلم به فلا يكون
تعريف الكفر بالانكار جامعا وحاصل الدفع ان ما ذكر ونحوه ليس كفرا
في نفسه بل الكفر هو الانكار المذكور لكنه امر باطني لا اطلاع عليه فنصب الشارع
امثال ذلك مما يدل على التكذيب امارات عليه ومعرفات له وجعل
حكم منوطا بها فاطلق عليها الكفر لكونها علامة الكفر ومظنة التكذيب كما جعل
السفر مناطا لحكم المشقة لكونه مظنة للمشقة وان لم تحصل المشقة فيه
ونقل عن المحيط لو نوى الكافر ان يسلم لا يصير مسلما لانه احداث
اعتقاد ولم يكن اعتقده فلم يتصل النية بالمنوي فلغت ولو نوى المسلم
ان يكفر يصير كافرا لانه نوى ترك اعتقاده فاتصلت النية بالمنوي فتمت

انتهى

انتهى وللنظر فيه مجال قوله لا يجترئ عليها ظاهرا اذ لا شك في دلالتها على
التكذيب وان فعله بطريق التقليد والتعب كما يفعله المقلدون في مجالس
اللعب والفرق بينه وبين ارتكاب المنهي عنه حتى لم يجعله الشارع
علامة التكذيب وجعل ارتكاب امثال هذا علامة له هو ان الانسان
ركبت فيه الشهوة وساير ما يتبعها من القوى فمجرد ارتكاب المنهي و
الاقدام على الكبيرة لغلبة شهوة او انفة او كسل سيما اذا اقترن به
خوف العقاب ورجاء العفو والعزم على التوبة لا يدل على سوء الاعتقاد
فلم يجعل الشارع للتكذيب رحمة وشفقة للمؤمنين واما ارتكاب امثال
ما ذكر من لبس الغيار ونحوهما لا عذر له في ارتكابه فيدل على سوء
اعتقاده فلذا جعل امارة التكذيب وكلم بكفر من ارتكبه قوله واحتجت
المعتزلة بما جاء في القرآن بلفظ المضي على حدوثه اي حدوث القرآن
قيل عليه ليس هذا دليلا بل ماض وقع في التنزيل فلا وجه لبيان الاحتجاج ههنا
دون قوله ومما رزقناهم هم بل الذين انعمت عليهم انتهى فلان الظاهر ان بمعنى
المنعم عليهم على ما اشار اليه القاضي هناك حيث قال في قوله تعالى غير
المغضوب عليهم ولا الضالين ان يدل من الذين على معنى ان المنعم عليهم
هم الذين سلموا من الغضب والضلال واما قوله ومما رزقناهم فلانه
يحتمل ان يكون ما مصدرية كما قاله البعض قوله لاستدعائه اي المضي
لان الاحتجاج لا يدور على لفظه بل على معناه والا فالماضي المعتبر عن
المستقبل بتنها على تحقق وقوعه لا يكون حجة قوله سابقة تخبر عنه اي سابقة
وقوع النسبة التي اخبرت عنه فيلزم السبق على الازلي سبقا زمانيا
وهو محال قوله واجيب بانه اي الحدوث اللازم من الدليل مقتضى
التعلق اي مما يقتضيه كلام تعلقه بالماضي والمستقبل والحال قوله
وحدوثه اي حدوث التعلق لا يستلزم حدوث الكلام لينافي
قدمه وازليته فان الازلية لا ينافي التعلق الحادث كما في العلم
فانه ازلي وتعلقه بالمعلوم حادث وتحقيق هذا الجواب ان كل
ما هو كائن من الازلي الى الابد ماضيا او مستقبلا او حالا فهو
في موجود في علم الله في الازل بهذه الخصوصيات اذ لا يعزب عن
علمه مثقال ذرة من الكليات والجزئيات فهو باعتبار الوجود
العلمي قديم وانما الحادث ظهوره في الخارج بحيث يترتب عليه
الاثار فهو باعتبار انه موجود في الخارج مسبوق بنفسه باعتبار
انه موجود في العلم سبقا ذاتيا لا زمانيا فلا يلزم السبق الزماني

والجواب ان كلا منهما ليس نصا في المضي اما الذين انعمت عليهم

راجع الضمير الى بعض لا لفظ الماضي

على الازلي وكذا الحال في العلم فان الحادث هو تعلقه بمعنى ظهور
تعلقه القديم لا مطلق تعلقه فانه قديم وبهذا التحقيق يندفع كثير من
الشبهات الموردة على هذا الجواب والله اعلم بالصواب قوله
خبر ان اي بمجموع هذا القول خبرا لها وانما ذكره ولم يكتف بما
كما في الكشاف لتميز في اول الامر عن الوجه الاخير وهو ان
يجعل هذا جملة معترضة ويكون خبر ان قوله لا يؤمنون واشار
بقوله وسواء اسم الى ان كون هذا المجموع خبر ان اما بجعل سواء
خبرها وما بعده فاعله او بجعله خبرا لما بعده وجعل الجملة خبرا لان
ثم انه اراد بالاسم ما يقابل الصفة اي لفظ سواء اسم لا صفة مشتقة
لكنه استعمل بمعنى الاستواء قوله نعت به نعت لقوله اسم وعبارة
الكشاف وصف به والمص عدل عنها لان المتبادر منه الوصف النحوي
وهو ليس بمراد ومعنى نعت به جعل نعتا اي عومل معه معاملة النعت
في اجرائه على الموصوف كما يعامل ذلك مع المصادر قوله كما نعت
بالمصادر وفي الحواشي الشريفية اي كما يجري المصادر على ما اتصف
بها كذلك سواء يجري على ما يتصف بالاستواء اي يجعل وصفا معنويا
اما نعتا نحويا كما في كلمة سواء واربعة ايام سواء بالجر والمشهور هو
النصب واما غيره كما في هذه الاية فان سواء ههنا في موقع مستويا اما
خبرا عما قبله ومسندا الى ما بعده كما يسند الفعل الى فاعله فيجب
توحيده واما خبرا عما بعده فيكون ترك تثنيته لجهة المصدرية
وكانه نبه على ذلك حيث قال اولا مستو عليهم وثانيا سواء عليهم
واختار بعضهم الوجه الثاني لانه اسم غير صفة فالاصل فيه ان لا يعمل
وايضا المقصود من الوصف بالمصادر المبالغة في شان محالها
كانه صارت عين ما قام بها فمعنى قولنا زيد عدل انه عين العدل
كانه تجسم منه واذا اديت بمعنى اسم الفاعل كمستو منلا فات
ذلك المقصود وكذا ان حملت على حذف المضاف انتهى قيل فيه
نظر اما اولا فلان لفظ سواء ههنا لا بد ان يكون ماولا باسم الفاعل
مثلا كما قال سواء ههنا في موقع مستو لان سواء اذا كان محمولا
على معناه الحقيقي لا يكون حمله على الذين صحيحا فيكون كاذبا و
القرآن مبرا عنه واما ثانيا فلانا لا نسلم انه لو كان ماولا باسم
الفاعل يفوت المبالغة اذ المبالغة تحصل بمجرد حمل المصدر عليه
بحسب الظ وان كان ماولا باسم المبالغة يحصل بمجرد حمل المصدر

عليه

عليه بحسب الظ وان كان ماولا باسم الفاعل لانه اوهم انه عين
العدل وهذا يكفي للمبالغة كما لا يخفى على الفطن انتهى والجواب عن
الاول ان الا ليق بالبلاغة القرآنية ان يكون من قبيل التنبيه البليغ
فلا يلزم الكذب كما تقرر في محله وقوله في موقع مستو لا يوجب ان يكون
ماولا به كما لا يخفى وعن الثاني ان المبالغة المستفادة من
التصريح اقوى مما يستفاد من الابهام فهو اليق بشان كلام الملك
العلام قوله قال تعالى تعالوا الى كلمة سواء استشهاد لكون النعت به
كالنعت بالمصادر وكتفى في الاستشهاد بهذه ~~استشهاد لكون~~ الاية
ولم يورد ايضا قوله تعالى في اربعة ايام سواء للسائلين كما في الكشاف
لان الاستشهاد به انما يتم على قراءة الجر مع ان المشهور هو النصب
كما اشار اليه قدس سره قوله رفع اما مصدر بمعنى مرفوع او على
صيغة الماضي واياما كان فهو خبر لقوله وسواء قيل اعاده مع انه
علم مما مر ليعطف عليه قوله او بانه خبر لما بعده وانت خبير بان ما
علم مما مر هو ان هذا المجموع خبر لان وقد سبق انه اعم من ان يكون
سواء خبرا لان ما بعده فاعله او يكون ما بعده مبتداء وسواء خبرا
له مقدما عليه ويكون الجملة خبرا لان فالمعلوم مما مر اعم منه فتذكر
قوله وما بعده وهو قوله اءنذرتهم ام لم تنذرهم قوله كانه قيل ان الذين
كفروا مستو عليهم الخ اشار به الى ان الفعلين قايمان مقام المصدرين
والتعبير بالفعل لما سيجي قوله والفعل انما يمتنع الاخبار الخ قال في الكشاف
فان قلت الفعل ابدا خبر لا مخبر عنه فكيف صح الاخبار عنه في هذا الكلام
ثم اجاب عنه بما حاصله ما ذكره المص بقوله والفعل انما يمتنع وقال
قدس سره لما حكم بان قوله اءنذرتهم ام تنذرهم مرفوع المحل اما على الفاعلية
او على الابتداء مع تقديم الخبر توجه عليه اسئلة الاول ان الفعل كيف
وقع مخبرا عنه ومسندا اليه فاعلا او مبتداء الثاني ان ما ذكره يبطل
تصدير الاستفهام الثالث ان الهمزة وام موضوعتان لاحد الامرين
وما يسند اليه سواء يجب ان يكون متعددا فصرح بالسوال الاول
واجاب عنه وعقبه بما هو جواب عن الاخيرين انتهى ولما كان
داب المص الاكتفاء بذكر الجواب عن السوال صرح بالجواب عن
الاول بقوله والفعل انما يمتنع الخ وغضه بما جواب عن الاخيرين
بقوله وحسن دخول الخ وسيجي تقريره قوله اذا اريد تمام معناه
وهو مجموع امور ثلثة الزمان والحدث المقرون به ونسبته الى الفاعل

المعنيين وجه امتناع الاخبار عنه اذا اريد هذا المجموع هو عدم
استقلاله بالمفهومية لاشتماله على النسبة التي هي معنى حرفي لكونها آلة
لملاحظة طرفيها ومرآة لتعرف حالها وقد تقرر ان صحة الاخبار عن
الشيء يتوقف على كونه مستقلا بالمفهومية وتفصيله على ما ذكره قدس سره
في بعض كتبه ان الفعل التام كضرب مثلا مشتمل على حدث كالضرب
وعلى نسبة مخصوصة بينه وبين فاعله وتلك النسبة ملحوظة بينهما على
انها آلة لملاحظتهما على قياس معنى الحرف وهذا المجموع اعني الحدث
والنسبة الملحوظة بذلك الاعتبار غير مستقل بالمفهومية فلا يصح ان
يحكم عليه بشيء ولا ان يحكم به نعم جزؤه اعني الحدث وحده ماخوذ في
مفهوم الفعل على انه مسند الى شيء آخر فصار الفعل باعتبار جزئه
محكوما به واما باعتبار مجموع معناه فلا يكون محكوما عليه ولا به اصلا
قوله اما لو اطلق واريد به اللفظ الخ اطلاق الفعل وارادة لفظه
يكون على وجهين احدهما ان يكون المراد مجرد نفس اللفظ من غير
اعتبار معناه كقولك ضرب ثلاثي فان كونه ثلاثيا امر يعرضه بحسب
التفاوت المهمل له فيه مثل جعفر وثانيهما ان يراد به لفظه لكن باعتبار معناه
نحو ضرب فعل ماض فان كونه فعلا ماضيا وان عرض للفظ لكنه
باعتبار معناه ومن هذا القبيل قوله تعالى واذا قيل لهم آمنوا
فان المراد المقولية العارضة لهذا اللفظ باعتبار معناه قوله
او منطلق الحدث المراد بالانطلاق ما هو بالقياس الى الفاعل
بان لا يكون مقيدا بكونه منسوبا الى الفاعل فلا ينافي كونه مقيدا
بالمخاطب لظهور ان ليس المراد في قولك تسمع بالمعيدي مطلق
السماع بل سماعك قوله على الاتساع قيل متعلق بارادة مطلق
الحدث فانها المبنية على التوسع والتجوز لا ارادة اللفظ اقول
الظاهر انه متعلق بهما فان ارادة اللفظ ليست باعتبار ان اللفظ
موضوع لنفسه على ما حققه الشريف فيكون تجوزا قوله كقوله تعالى
واذا قيل لهم آمنوا ويوم ينفع الصادقين الاول مثال لما اريد به
اللفظ لكن باعتبار معناه كما عرفت والثاني مثال لما اريد به
الحدث المطلق على طريق اللف والنشر المرتب بجمع بينهما مع كونهما
مثالين مختلفين لكونهما من كلام الله تعالى كما انه فصل قولهم تسمع
الخ مع انه مثال لما اريد به مطلق الحدث مثل يوم لينفع الصادقين
اشارة الى انه من كلام العرب قوله تسمع بالمعيدي خير من ان

تراه يروى تسمع وان تسمع ولان تسمع صح به الميداني بمثل الامثال
وهو يضرب لمن له صيت واشتهار فاذا رايته اذا دريته قيل اصل
هذا المثل للمنذر بن ماء السماء قاله لشقة بن ضمرة سمع بذكره فلما رآه
انتهت عينه فقال ان تسمع الخ فارسله مثلا فقال له شقة ان الرجال لم يوا
بجزور ديزا وفهم الاجام وانما المراء باصغريه قلبه ولسانه فاذهبه مثلا
واعجب المنذر بما راى من عقله وبيانه والمعيدي تصغير مسعد بتشديد
الدال اسم حي وكان الكسائي يرى التشديد في الدال في التصغير
ايضا وقال ابن السكيت بخفف الدال في التصغير استثقالا للجمع
بين التشديدين مع ياء التصغير لانه اجتمعت تشديدة الحرف وتشديدة
ياء النسبة مع ياء التصغير فوجب تخفيف الحرف قوله وانما عدل ههنا
عن المصدر الخ جواب عما يقال ان الفعل لما كان ماولا بالمصدر
فما وجه عدول عن صريح المصدر الى ما يؤول اليه وتقرير الجواب
ان في العدول ايهام التجدد وقيل ان اراد التجدد بمعنى الحدث فهو
محقق لا يوهم وان اراد بمعنى الاستمرار التجددي فلا يوهمه الماضي
وجوابه ان هذا الماضي بمعنى المضارع بقرينة قوله لا يؤمنون لكنه
نظرا الى ظاهر الصيغة فذكر الايهام انتهى وهذا اولى مما قيل وانما
قال ايهام لان حقيقة التجدد انما يحصل اذا استعمل الفعل في معناه حقيقة
لانه يوهم انه اذا استعمل في معناه يحصل حقيقة التجدد وقد عرفت
التفصيل قوله وهي دخول الخ الظاهر انه بصيغة الماضي و
جوز ان يكون بصيغة المصدر مجرورا معطوفا على ايهام التجدد
واياما كان ففيه اشارة الى دفع السوالين الباقيين وتقريره
على ما في الحاشي الشريفة ان هاتين الكلمتين قد انسلخ عنهما معنى
الاستفهام بالمرة حتى زال عنهما الدلالة على احد الامرين و
صارتا لمجرد معنى الاستواء فان اللفظ الحامل لمعنيين قد يجرد
لاحدهما ويستعمل فيه وحده كما في صيغة النداء فانها كانت للاختصاص
النداء فجردت لمطلق الاختصاص وفي هذه الآية كما خولف
لفظ الفعل واريد به الحدث مضافا الى فاعله فصح الاخبار عنه
كذلك خولف لفظيا الهمزة وام فجردتا عن معنى الاستفهام لمعنى
الاستواء فبطل اقتضاء صدر الكلام وزال كونهما لاحد الامرين
انتهى قوله لتقرير معنى الاستواء وتاكيده علة لقوله وهي وجعله متعلقا
بالدخول كما فعله بعضهم ركيك ثم انه اقتصر في الكشاف على كونهما لمجرد

مسعد كورس

وهو الكشوار والمجرد والاستواء والاهمام اغفرلي ايها العصابة اي جماعة

الاستواء والمصي زاد عليه كونها لتقرير معنى الاستواء وتاكيده قيل هذا
على تقدير الفاعلية واما على تقدير المبتداءية فالوجه انه لما تاخر المبتداء
لفظا فذكر ما يتضمنه الخبر المتقدم مع المبتداء المتاخر لا يجعل الخبر لغوا
بل مقررا ومؤكدا وظن بعضهم ان ما ذكره المص عين ما ذكره شراح
الكشاف وليس كذلك لان الاستواء المستفاد من ام والهمزة عندهم
غير ما يستفاد من كلمة سواء فلا تاكيد ولا تقرير على تقريرهم انتهى اراد
بما ذكره الشراح ما في الحواشي الشريفية وغيرها حيث قال لا يقال
فعلى ما ذكرتم يؤل المعنى ان المستويين سواء وانه تكرار بلا حاصل
لانا نقول بل المعنى ان المستويين في صحة الوقوع مستويان في عدم
النفع وتحريره ان هاتين الكلمتين تدلان على الاستفهام واستواء
الامرين في العلم بالوقوع وبصحته ايضا فنقلتا الى مجرد استوائهما
في صحة الوقوع من غير استفهام واعتبار علم واخبر عنهما بسواء على
انه معتد بعدم النفع او مما يجري مجراه مما يناسب المقام انتهى فغاية
هذه الزيادة على ما ذكره هذا القايل هو ان هذا الاستواء الذي
جردتا له هو عين ما يستفاد من كلمة سواء لا غيره فهو لتقريره وتاكيده
فلا يلزم التكرار بلا حاصل فتامل وكن القبيل قوله كما جردت
حرف النداء عن الطلب الخ تانيث الفعل المبني للمفعول بالحاق تاء
التانيث الساكنة في اخره مع انه مسند الى الحرف الذي هو مذكر باعتبار
تاويله بالكلمة او الاداة ثم ان الظاهر ان المراد بالحرف هو الحرف الاصطلاحي
على ما يدل عليه عبارة شرح الوافي حيث قال وقد يجرد النداء عن معنى
الدعاء وطلب الاقبال بحذف حرفه للاختصاص الذي كان ثابتا له
قبل الحذف فان المنادى يختص بالخطاب من بين اشاله كنداء الشخص
نفسه فانه ليس المراد منه حقيقة النداء وهو طلب الاقبال وانما هو
الاختصاص وذلك نحو انا افعل كذا ايها الرجل انتهى فمعنى كلام
المص انه جردت حرف النداء التي كانت في المنادى قبل الحذف
عن الطلب لمجرد الاختصاص ثم حذفت فلا يرد ان باب
الاختصاص لم يجرد فيه حروف النداء بل لا وجود لحروف النداء
فيه اصلا وانما الاسماء فيه شابهت المنادى وهي التي جردت لا الحرف
قوله ايتها العصابة من القاموس والعصبة بالضم من الرجال والخيل
والطير ما بين العشرة الى الاربعين كالعصابة بالكسر انتهى ومعنى
قولهم اللهم اغفر لنا ايتها العصابة تخصيص الضمير لا طلب العصابة

اي مختصا

اي مختصا هذه العصابة بالمغفرة لهم وفي الرضي الغرض من قولهم في
معرض التفاخر انا اكرم الضيف ايتها الرجل بيان اختصاص مدلول
ذلك الضمير من بين امثاله بما نسب اليه ومجموع ايها الرجل في بالاختصاص
في محل النصب لوقوعه موقع الحال اي مختصا من بين الرجال باكرام
الضيف ولا يجوز في باب الاختصاص اظهار حرف النداء مع اي لانه
لم يبق فيه معنى النداء انتهى قوله والانذار التخفيف اريد به التخويف
من عذاب الله يعني ان الانذار في اللغة مطلق التخويف لكن اريد به
في القرآن التخويف الخاص وهو ما كان من عذاب الله وتحقيقه ان
الانذار افعال من نذر كفرح معناه علم موضع الخوف فالانذار المأخوذ
منه معناه اعلام موضع الخوف ويلزمه التخويف منه واريد في القرآن
التخويف الخاص قوله وانما اقتصر عليه دون البشارة اي انما اقتصر
على الانذار في طرفي الايجاب والسلب ولم يقتصر على البشارة
كذلك قوله لانه اي لان الاقتصار ايجابا وسلبا على انذار دون
البشارة كذلك اوقع في القلب واشد تاثيرا في النفس وقوله من
حيث ان دفع الضرر بيان لوجه الاوقعية والاشدية اي دفع الضرر
المستفاد من الانذار اهم من جلب النفع المستفاد من البشارة و
قوله فاذا لم ينفع فهم ليس بنفيع بل من تتمة الدليل اي اذا لم ينفع
الانذار فهم كانت البشارة اولى بعدم النفع فقوله بعدم النفع متعلق
بقوله اولى لا بالبشارة واما الجمع بينهما فلا معنى لدخول كل منهما
في سلب الاخر فلذلك ترك وجه الجمع بينهما قوله وقرئ بتخفيف الهمزتين
من التحقيق بالقافين وفي الكشاف والتخويف اعراب اي ادخل في
العربية من تخفيف الهمزتين والمرضي اسقطه لان القراءة بحذف
الاستفهامية سيجيء فلاجة الاولى اليه ثم ان القارئ بالتحقيق هو
ابن عامر وعاصم وحمزة والكسائي قوله وبتخفيف الثانية اي وقرئ
بتخفيف الهمزة الثانية اعني همزة افعال مع تحقيق الهمزة
الاولى وهذا قراءة ابن كثير ونافع وابي عمرو وهشام ولما كان
تخفيف الهمزة على ثلثة انواع يجعلها بين بين وبقلبها وبحذفها وكان
اصل الانواع جعلها بين بين لكونه تخفيفا مع بقاء الهمزة بوجه قدمه
والمراد بجعلها بين بين جعلها بينها بين حرف حركتها فتجعل بين الهمزة و
الواو ان كانت مضمومة نحو رؤف وبينها وبين الالف وان كانت
مفتوحة نحو سال وبينها وبين الياء ان كانت مكسورة نحو سيل قوله وقلبها

الفا اى وقرئ بتخفيف الهمزة الثانية بقلبها الفا وهى قراءة ورش
لكن اشبع الالف اشباعا زايدا على مقدار الالف المعتاد ليكون
الاشباع فاصلا بين الساكنين قوله وهو لحن اى خارج عن قاعدتهم
غير مطابق لما تقرر عندهم من عدم قلب الهمزة المتحركة وعدم
جواز اجتماع الساكنين على غير حده وهذا لا ينافى كون القراءة
صحيحة ومتواترة عنه عليه السلام فان من اللغات ما هو يختص
به صلى الله عليه وسلم مع تواتره عنه ومنه غريب الحديث فلا
يرد ان هذا طعن فيما هو من القراءة السبعة الثابتة بالتواتر
وهو كفر وقد يجاب بان المتواتر ما نقل بين دفتى مصحف الامام
وهذا من قبيل الاداء ونحوه المد والامالة وتخفيف الهمزة
بين بين قوله لان المتحركة لا تقلب اى الهمزة المتحركة لا تقلب قد عرفت
ان المراد انه لا تقلب على مقتضى قاعدتهم وانه لا ينافى صحتها و
تواترها عنه عليه السلام قوله ولانه يؤدى الى اجتماع الساكنين
وهما الالف المقلوبة والنون قد عرفت ان من نقلبها الفا يشبع
الالف اشباعا زايدا على القدر المعتاد فى الالف ليكون فاصلا
بين الساكنين ويقوم مقام الحركة قوله على غير حده اى احد
الاجتماع وهو ان يكون الاول حرف لين والثانى حرفا مدغما نحو
والضالين ووجه جواز اجتماع الساكنين ح هو ان الساكن فيه
يعرب عن المحرك قوله وبتوسيط الف بين محققتين اى وقرئ
بتوسط الف بين الهمزتين حال كونهما محققتين معا لا الاول
فقط وهذه قراءة قالون وهشام قوله وبتوسيطها والثانية
بين بين اى وقرئ بتوسيط الالف بينهما حال كون الهمزة الثانية
فقط بين بين مع تحقيق الاولى قوله وبحذف الاستفهامية اى مع
حركتها بقرينة انه اعتبر فيما يقابله حذفها وحدها فى الخواشى الشريفية
هذه القراءة والتى بعدها من الشواذ والباقى من السبع المتواترة
وانما جعل المحذوف همزة الاستفهام لكثرة حذفها دون حذف همزة
الافعال فى الماضى قوله وبحذفها والقاء حركتها على الساكن قبلها
اى وقرئ بحذف الهمزة الاستفهامية فقط والقاء حركتها التى هى الفتح
على الساكن الذى قبلها وهو الميم فيكون القراءة عليهم بفتح الميم ويجعل
همزة انذرتهم بين بين وهى قراءة حمزة فى الوقف وما فى الخواشى الشريفية
من ان الظاهر ان الضمير فى قوله والقاء حركته راجع الى حرف الاستفهام

المحذوف

المحذوف فيكون القراءة بفتح الميم والهمزة معا وهى مع كونها غير
مروية عن احد مخالفة للقياس موجبة للثقل فلذلك قيل هذا الضمير
للحرف الذى بعد حرف الاستفهام فيكون القراءة عليهم انذرتهم بفتح
الميم وسكون النون بلا همزة اصلا ويشهد له قوله كما قرئ قد افلح انتهى
فانما يتاءتى فى عبارة الكشاف حيث استشهد بقوله قد افلح واما
عبارة القاضى حيث حذف الاستشهاد المذكور فصريحة فى ان
ان الضمير فى حركتها الاستفهامية فيكون هذا قراءة حمزة على ما ذكرنا
قوله جملة مفسرة اما خبر محذوف اى هذه الجملة جملة مفسرة او
خبر لقوله لا يؤمنون بتاويل هذا القول اى قوله لا يؤمنون جملة
مفسرة وهى على ما صرح فى معنى السبب الفصلة الكاشفة لحقيقة
ما يليه نحو واسروا النجوى الذين ظلموا هل هذا الا بشر مثلكم فجملة الاستفهام
مفسرة للنجوى لان هل هنا للنفى وصاحب الكشاف عبر عن الجملة
المفسرة بالجملة المؤكدة والمصنف عدل عنه لانهم انما عبروا عن
هذا القسم عن الجملة بالجملة المفسرة لا المؤكدة قوله لاجمال ما قبلها
متعلق بقوله مفسرة وصلة له واما تعليل لصحة كونها مفسرة والمراد
بما قبلها قوله سواء عليهم الآية قوله فيما فيه الاستواء بالاحتمال يعنى ان
قوله سواء عليهم الآية مجمل فى ان استواء الانذار وعدمه فى اى شئ
فسره بقوله لا يؤمنون فتبين انه فى عدم الايمان قوله فلا محل لها اى
اذا كانت هذه الجملة مفسرة فلا محل لها من الاعراب لان النحاة عدوا الجملة
المفسرة من الجمل السبع التى جعلوها مما لا محل لها من الاعراب وتفصيلها
فى معنى السبب قوله او حال مؤكدة وهى التى لا تنفك من صاحبها ما دام
موجودا غالبا مثل عطف فانى زيد ابوك عطوفا فان العطوفية لا تنفك
عن الاب فى غالب الامر وانما سميت مؤكدة لانها يؤكد ويقرر مضمون
الجملة السابقة وهى هنا قوله سواء عليهم فانه يدل على عدم ايمانهم فيقرره
قوله لا يؤمنون ويقابلها الحال المنتقلة فانها قيد للعامل والمص
زاد هذا الاحتمال على الكشاف فكانه حاول بذلك الرد على
ابى حيان حيث استبعد كونه حالا فاشار الى ان الاستبعاد افضل
فيما اذا كانت منتقلة واما اذا كانت مؤكدة فلا قوله او بدل
عنه اى عما قبله اعنى خبر ان بدل الكل من الكل وهذا ايضا مما
زاده على الكشاف استبعد تجويز كونه حالا مؤكدة لانه يؤدى
مؤدى الحال المؤكدة قوله او خبر ان اى او قوله لا يؤمنون خبر ان

قوله والجملة قبلها اعتراض بما هو علة الحكم يعني ان الجملة الكائنة قبل جملة
لا يؤمنون على تقرير كونها خبر ان جملة معترضة بين اسم ان وخبرها وهي
جملة يؤتى بها في اثناء كلام او بين كلامين متصلين معنى لافادة الكلام
تقوية وتسديدا كالاشعار بعلة الحكم ههنا وهو عدم الايمان فان علة
عدم الايمان هي قساوة قلبهم بحيث لا ينفعهم الآيات والنذر وهي
ايضا من الجمل السبع التي لا محل لها من الاعراب وتمام تفصيلها في
مغني اللبيب والمعنى اخر هذا الاحتمال لكونه اضعفها كما انه قدم
الاول لكونه اقواها ولهذا قال قدس سره جملة لا يؤمنون تاكيدا
وبيانا لاستواء في عدم الايجاد اولى من ان يجعل خبرا وما قبله
اعترض لان تقدمه اقوى واظهر منه في افادة ما سبق له الكلام
فبالحري ان يكون عمدة فيه لا معترضة انتهى قوله والآية مما احتج به
من جوز تكليف ما لا يطاق تحقيق المقام يتوقف على معرفة معنى
التكليف ومراتب ما لا يطاق فاما التكليف فمعناه طلب تحقيق
الفعل والاتيان به واستحقاق العقاب على تركه واما مراتب ما لا يطاق
فثلث على ما في المواقف اقصاها ما يمتنع لذاته كالجمع بين الضدين
وقلب الحقايق واعدام القديم واوسطها ما يمكن في نفسه ولا يمكن
من العبد حقيقة كخلق الجسم او عادة كالصعود الى السماء و
ادناها ما تعلق علم الله بعدم وقوعه او تعلق ارادته بعدم
او خبر لعدمه والتكليف بالثالثة يجوز ويقع بالاتفاق واما الثانية
لا يقع اتفاقا ويجوز عندنا خلافا للمعتزلة واما الاولى فجمهور
المحققين الى ان التكليف بها غير جائز وذهب بعضهم الى جوازه
واحتج عليه بهذه الآية بانها تدل على الوقوع وهو ادل دليل على
الجواز قوله فانه سبحانه اخبر الخ بيان لوجه الاحتجاج بالآية على ذلك
الجواز وحاصله انه تعالى اخبر عن عدم ايمانهم مع امرهم بالايمان فلو
آمنوا لانقلب خبره كذبا وهو ممتنع لذاته لاستلزامه انقلاب الحقيقة
والحال ان ايمانهم الذي امروا به يشمل الايمان بعدم ايمانهم وهو
ايضا ممتنع لذاته لانه جمع بين الضدين فقد كلفوا بالممتنع بالذات من
وجهين قوله والحق ان التكليف بالممتنع الخ يريد به تحقيق المقام وان
ما ادعاه المستدل واثبته بحسب زعمه لا تدل الآية عليه في نفس
الامر قوله من حيث ان الاحكام اي الشرعية لا يستدعي اي عندنا
غرضا اي علة غائية وان اشتملت على حكم ومصالح لا تحصى على ما حقق

في موضعه

في موضعه قوله سيما الامتثال اي لا يستدعي شيئا من الغرض فضلا عن الغرض
الخاص وهو الامتثال والا لما جاز النسخ قبل التمكن من الفعل فضلا
عن ان يقع مع انه وقع النسخ قبل التمكن واستدل عليه بقصة ابراهيم
عليه السلام حيث امر بذبح ولده ونسخ عنه قبل التمكن من الفعل
وقد حقق ذلك في الاصول قوله بالاستقراء وقد دلت الآيات والاحاديث
ايضا على عدم وقوعه كما فصل في موضعه فالاقتصار على الاستقراء
لاحتمال ان يكون الآيات والاحاديث مؤولة قوله والاخبار بوقوع
الشيء وعدمه لا ينفي القدرة عليه كاخباره تعالى عما يفعل هو او العبد
باختياره وفائدة الانذار بعد العلم بانه لا ينجع الزام الحجة وخيارة
الرسول عم فضل الابلاغ ولذلك قال سواء عليهم ولم يقل سواء عليك
كما قال لعبده الاصنام سواء عليكم ادعوتموهم ام انتم صامتون و
في الآية اخبار بالغيب على ما هو به ان اريد بالموصول اشخاص باعينهم
فهي من المعجزات والاخبار بوقوع الشيء الخ اشارة الى جواب الاستدلال
المذكور بانه لا يثبت المدعى بحسب الواقع لان الاخبار بعدم وقوع الشيء
وان كان المخبر هو الله لا يستلزم الامتناع ايمانه كالزاني الذي هو
محل النزاع بل انما يستلزم الامتناع بالغير وهو لا ينافي الامكان الذاتي
وكون الشيء مقدور الفاعل كما ان الاخبار بوقوعه لا يجعله واجبا بالذات
فلا يلزم من الاخبار بعدم ايمانهم مع الامر بايمانهم الشامل بايمانهم
بعدم ايمانهم التكليف بقلب الحقايق والجمع بين الضدين لان الكذب انما
يلزم اذا وقع خلاف المخبر عنه والتكليف لا يقتضي ايقاعه بل انما يقتضي
القدرة عليه والاخبار عن عدمه لا ينفي تلك القدرة فهم لم يكلفوا
الا بتصديقه وهو ممكن في نفسه لكن علم الله انهم لا يصدقون ولم يخبروا
ايضا بعدم ايمانهم بل الله تعالى اخبر به للرسول صلى الله عليه وسلم كما
اخبر لنوح عليه السلام بقوله لن يؤمن من قومك الا من قد آمن وبعد
علمهم اياه باخبار الرسول عليه السلام اياهم لا يكونون مكلفين بالممتنع
لذاته اصالة وهو المحال بل اللازم تكليفهم به تبعا من حيث انهم مكلفون
بالتبع بالكف عن الايمان وبما حققنا ظهر ان ما ذكره جواب عن الوجهين
جميعا اعني لزوم انقلاب خبره كذبا ولزوم الجمع بين الضدين وان الثاني
متفرع على الاول قوله كاخباره تعالى عما يفعل هو او العبد باختياره و
تحقيقه ان الاخبار عن الشيء حكم عليه بمضمون الخبر وذلك الحكم تابع لا
ارادة الحاكم اياه وارادة تابعة لعلمه وعلمه تابع للمعلوم والمعلوم هو

ذلك الفعل الصادر عن فاعل باختياره او تركه باختياره ففعله
او تركه باختياره اصل وجميع ذلك تابع له والتابع لا يوجب
المتبوع ايجابا يؤدي الى الغنى والالجاء بل يقع التابع على حسب
وقوع المتبوع فعلى اي نحو وحيثية سيقع المعلوم في الخارج في
الزمان المستقبل كان العلم الازلي تعلق به على نحو هذه الحيثية
فعلمه على هذه الحيثية لا يوجب كونه مقهورا عليها وقد حقق هذا
في محله قوله وفايدة الانذار جواب عمل يقال ما فايدة الانذار اي
الانذار المامور به الرسول عليه السلام في قوله تعالى وانذر الناس
بعد العلم اي علم الرسول صلى الله عليه وسلم بانه اي الانذار لا ينجع
اي لا يوثر فيهم من ينجع فيه الوعظ والدواء اي دخل واثر وتقرير
الجواب ان في الانذار فايدتين الاولى الزامهم الحجة ليلا يكون للناس
على الله حجة بعد الرسل فلا يتاتى لهم ان يقولون انا كنا عن هذا
غافلين لولا ارسلت الينا رسولا فنتبع آياتك ونكون من
المؤمنين في الثانية حيازة الرسول صلى الله عليه وسلم واحاطته
فضل الابلاغ اي كمال الابلاغ فان كماله ان يصادف من
ينفع فيه ومن لا ينفع فيدل على عموم رسالته عليه السلام او
المراد بفضل الابلاغ ثوابه فان الدعوة الى طريق الحق من
عظائم الطاعات ينال به المراء كثرة المثوبات قوله وكذلك
الخ اي لما ذكر من الفايدتين جعل استواء حالتي الانذار
وعدمه بالنسبة اليهم خاصة لا بالنسبة اليه صلى الله عليه وسلم
لحصول الفايدة له عليه السلام في حالة الانذار دون حالة
عدم الانذار فعرض المص انه اختار لفظ عليهم للاشارة
الى ان الاستواء في عدم الايمان انما يعتبر بالنسبة اليهم و
اما بالنسبة اليه عليه السلام فلا استواء وليس الغرض ان
الاستواء في عدم الايمان كان متحققا بالنسبة الى الرسول
صلى الله عليه وسلم لكن اختار لفظ عليهم على عليك لهذه
النكتة فلا يرد ما يقال انه لا يصح ان يستوي على الرسول عليه
السلام الانذار وعدمه في عدم ايمانهم ولا معنى له فلا يكون
اختيار عليهم على عليك لما ذكره قوله وفي الآية اخبار بالغيب
اي بالامر الغايب الذي هو عدم ايمانهم على ما اي على الوجه
الذي هو به اي ذلك الغايب ملتبس به وهو استمرار ذلك

فيهم

فيهم الى ان يموتوا قوله ان اريد بالموصول اشخاص باعينهم
اي اذا كان تعريف الموصول للعهد واريد به ناس باعيانهم
كابي جهل وابي لهب والوليد بن المغيرة واخبار اليهود تكون
الآية اخبارا بان هولاء المعينين يموتون على عدم الايمان ما و
كان كما اخبر وكان فيها اخبار بالغيب واما اذا اريد به
تعريف الجنس لم يكن عبارة عن الاشخاص المعينين بل عن
المصممين على الكفر فالاخبار عنهم بانهم لا يؤمنون ليس اخبارا
بالغيب بل هو اخبار عن الشيء بما يصير اليه عاقبة لوجود ما
يقتضيه ويوجبه قوله فهي من المعجزات اي الآية على هذا الاحتمال
من معجزات الرسول عليه السلام لا مطلقا حتى يراد ان المحتمل
لا يكون معجزا كما قيل قوله تعليل للحكم السابق اشارة الى وجه الفصل
وترك العطف معنى انها جملة مستانفة وقعت جوابا للسؤال
عن علة الحكم المتقدم وهو تسوية الانذار وعدمه في انهم لا يؤمنون
فكانه قيل ما علة هذا الحكم فاجيب بان الله ختم على قلوبهم لكن
هذا علة قريبة لها والعلة البعيدة هو غيتهم وانما كرهم كما
سيصرح به وعلى تقدير ان يكون لا يؤمنون خبرا ويكون قوله
سواء عليهم الخ جملة معترضة لبيان علة الحكم يكون الحكم السابق
عدم ايمانهم ويكون الختم المذكور علة لهذه العلة قوله وبيان
ما يقتضيه عطف تفسيري للتعليل لان معناه بيان العلة وهي
تتناول الباعث والمقتضي ففسره بالمقتضي قوله والختم الكتم
تعريف لفظي للختم وبيان له بما يرادفه على ما هو شان التعاريف
اللفظية لان الكتم من جملة معانيه المتقوى على ما في القاموس حيث
قال وبامره كتمه فاشار المص ببيانه الى انه المراد ههنا بالختم دون
ساير المعاني وفي الكشاف الختم والكتم اخوان ذهب اكثر شراحه
الى ان معناه ان بينهما اشتقاق اكبر لاشتراكهما في العين واللام
وتناسبهما في الاصل المعنى لان في الختم على الشيء وهو ضرب الخاتم
عليه كتما له والظاهر ان الامر اراده ايضا انهما مترادفان وما قال
في سورة الفاتحة من ان الحمد والمدح اخوان فانما اوله بعض
الشراح هناك بالتلافي في الاشتقاق الاكبر لضرورة دعت اليه
وهي انه على تقدير الترادف لا يعلم به انه في العموم او الخصوص
واما ههنا فلا ضرورة تدعوا اليه فيحمل على ظاهره مع انه قدس سره

حمله فيما سبق ايضا على الترادف ولم يرض باذكره بعض
الشراح الا انه بقي ههنا حد شتة وهي ان من جملة معانيه الكتم
اللغوية على ما في القاموس ختم على قلبه جعله لا يعقل شيئا
وهو انسب للارادة ههنا من الكتم قوله سمي به الخ ولما كان مدار
التعريف اللفظي على الترادف على ما حقق في محله وكان معنى
الترادف اتحاد اللفظين في المسمى استدل على ترادف الختم
والكتم باتحاد مسماهما فقال سمي به اي بالختم الاستيثاق من
الشيء بضرب الخاتم عليه لانه اي الاستيثاق كتم فدل ذلك
على ان مسمى الختم والكتم واحد وهو الاستيثاق اي احكام
الاغلاق ونحوه وقد عرفت ان ذلك هو معنى الترادف
فثبت انهما مترادفان وهو المدعى هذا غاية توجيه كلام المص
وقوله بضرب الخاتم عليه اما متعلق بقوله الاستيثاق او صفة له
قوله والبلوغ مرفوع وقوله اخره منصوب به وقوله نظرا
علة لسمي المقدر ثم اختلف في عطف في قوله والبلوغ فقيل
هو عطف على الكتم يعني ان الختم يستعمل في معنى الكتم وفي
معنى البلوغ اخر الشيء اقول ويؤيده انه عد في القاموس البلوغ
اخر الشيء من جملة معانيه الكتم وقيل عطف على الاستيثاق اي
كما سمي بالختم الاستيثار سمي به البلوغ اخر الشيء نظرا الى ان
الختم اخر فعل يفعل في ضبطه وحفظه فيكون الحاصل ان
الختم كما يطلق على ما يرادف الكتم كذلك يطلق على معنى اخر وهو
البلوغ اخر الشيء ويحتمل ان يكون ذلك بطريق النقل من
الكتم بجامع الكتم تامل قوله والغشاوة فعالة الى على وزن فعالة
بكسر الفاء وقوله من غشاه بالتشديد من التغشية كما ان غطاه
من التغطية وقوله بنيت اي فعالة سواء كانت غشاوة
او غيرها لما يشتمل على الشيء اشتمالا حقيقيا كلا كالعصابة
من عصب القوم بفلان اي احاطوا به او بعضا كالعمامة
فانها بنيت لما يشتمل الراس وهو بعض الشخص او اشتمالا
حكميا كذلك كلا او بعضا كالخلافة والامارة قوله ولا ختم
ولا تغشية الخ رد على من حمل الكلام على الحقيقة من اصحاب
الظواهر كذا في الحواشي الشريفية ونقل عن بعض المتاولين
ان القلب على هيئة الكيف ينقبض مع زيادة الظلال اصبعا

فيصير نحو

فيصير نحو ما وذلك قوله تعالى ختم الله على قلوبهم وقيل انما
لم يحملوا على الحقيقة تحاشيا عن نسبة الظلم الى الله تعالى وقال
بعض المحققين من الصوفية ما حاصله ان توهم لزوم الظلم لعدم
الاطلاع على سر القدر وحقيقة ان ايجاد فان الاستعداد ازلي
فايض من فيضه الاقدس فاعيان الكفار لا يمكن ايجادها الا على
ما هم عليه من التجافي والبعد عن الحق كالبهائم فايجادهم على
خلاف ذلك محال وابقاءهم في كتم العدم ترك للخير الكثير لاجل الشر
القليل اذ في الوجود مصالح لا تحصى فكما لا يلزم من ان لا يكون الناس
كلهم انبياء واولياء ظلم فكذلك ههنا فوضعهم بالختم على قلوبهم
واسماعهم وتغشية ابصارهم عبارة عن ايجادهم على مقتضى
اعيانهم فكما لا يمكن ان يوجد الحنظل بطبعه حلوا وله خاصية
الحنظل فكذلك لا يمكن ايجاد الكافر مؤمنا وله خاصية الكافر
قوله وانما المراد بها ان يحدث الله الخ اي ليس المراد بالختم
والتغشية ح الا المعنى المجازي وهو ان يحدث الله في نفوسهم
اي اشخاصهم فيتاول القلوب والسمع والابصار قوله هيئة
اي صفة شبيهة بنقش الخاتم نظرا الى القلوب والاسماع و
بالغشاوة نظرا الى الابصار وقوله تمرنهم اي تعودهم و
تجعلهم معتادين وممرنين من التمرين وهو التعويد والتمرن
التعود وهو في محل النصب على انه صفة قوله هيئة وقوله على
استحباب الكفر اشارة الى حد تلك الهيئة واخلالها بالقوة
النظرية كما ان قوله والمعاصي اشارة الى اخلالها بالقوة
العملية وقوله واستقباح مجرور معطوف على وقوله
استحباب الكفر والمعاصي فقوله الايمان اشارة الى مكمل
القوة النظرية وقوله والطاعات اشارة الى مكمل القوة
العملية والحاصل ان تلك الهيئة يؤدي الى استحباب ما يخل
بالقوتين واستقباح ما يكملهما قوله بسبب عينهم متعلق بقوله
ان يحدث والنفي الظلال قوله وانهماكهم اي لجاجهم وتوغلهم
وقوله في التقليد اي بابائهم واسلافهم الكفر وقوله واعراضهم
عن النظر الصحيح اي المنجي عن ظلمات الجهل والحاصل ان احداث
تلك الهيئة في ذواتهم عقوبة معجلة لهم مسببة عن ضلالهم وعصيانهم
ولعذاب الآخرة اشد وابقى قوله فتجعل قلوبهم بحيث الخ النسخ

هيئة اعوزه اولى

كالعصابة والعمامة والاختم والاغشية على الحقيقة وانما المراد بها
ان يحدث في نفوسهم هيئة تمرنهم على استحباب الكفر والمعاصي واستقباح
الايمان والطاعة بسبب عينهم وانهماكهم في التقليد واعراضهم عن النظر
الصحيح فتجعل قلوبهم بحيث لا تنفذ فيها الحق واسماعهم نفاذ استماع
فتصير كانها مستوثق منها بالختم وابصارهم

ههنا مختلفة ففي بعضها بجعل بناء المفرد المؤنث في يكون المضارع مرفوع
معطوفا على قولهم تمرّنهم ويكون الضمير المستتر فيه راجعا الى الهيئة
فيكون الاسناد مجازيا وفي بعضها بناء المفرد المذكر في يكون منصوبا
معطوفا على قوله يحدث ويكون الضمير المستتر فيه راجعا الى الله
فيكون الاسناد حقيقيا قوله واسماعهم بالنصب معطوف على قوله قلوبهم
وقوله تعاف اي تكره وتنفر عنه وقوله فيصير اي القلوب والاسماع
قوله وابصارهم بالنصب معطوف على قوله قلوبهم او على قوله اسماعهم
على اختلاف الرائيين في مثله قيل لا يخفى ان كراهة اسماع الحق ليس
للاسماع بل للقلوب القاسية وشان الاسماع الكلام واما الكراهة
فهو للقلب القاسي وكذا نقول ان اجتلاء الآيات ليس للابصار
المستبصرين بل لقلوبهم وليس لابصارهم الا ادراك المبصرات و
لا فرق في نفس الادراك البصري بين نفس المستبصر وغيره فلا يظهر
معنى الختم على الاسماع ولا معنى الغشاوة على الابصار باذكره
والاولى ان يقال ان للابصار والاسماع تاثيرا في القلب
فانه اذا ابصر الرائي شيئا يحصل منه اثر في القلب وكذا اذا سمع
فيكون المراد بالختم والتغشية ان الله تعالى خلق هيئة في الاسماع
والابصار يمنع تاثير ما حصل منه في القلب وما قاله الشريف العلامة
ان مجتى الاسماع الحق ونبوها عن الاصغاء اليه وكراهتها لاستماعه
يدل على عدم نفوذ الحق فيها لاجل هيئة حادثة فيها مانعة من
النفوذ مؤيد من وجه لما ذكرنا انتهى واجيب بان هذا صحيح كمن
القران نزل على عرف العرب قوله ولا تجتلى الآيات اي تنظر اليها
مجلوة يقال ايضا اجتلى العروس اي عرضها مجلوة مكشوفة اي
لا تعرض اعينهم على نفسها الآيات مكشوفة بل مستورة لغطاء الشبه
والشكوك والمراد بالآيات الآيات التكوينية بدليل قوله المنصوبة
في الآفاق والانفس لا التنزيلية ولا الاعم كما توهم قوله فيصير كانها
غطي عليها الخ لم يوجد في بعض النسخ قوله فيصير في يكون قوله كانها
غطي عليها بدلا من قوله لا يجتلى الذي هو مفعول ثان لتجعل قوله و
حيل بينها وبين الابصار اي وقعت الحيلولة بينها قوله وسماه
اسمى احد الهيئة المذكورة وفي بعض النسخ سماها فالضمير راجع
الى الهيئة والمراد احداثها قوله على الاستعارة قابل الاستعارة
بالتمثيل ذاهبا الى ما اختاره الشيخ عبد القاهر وجار الله

حيث

حيث ذهبا الى ان الاستعارة قسم من المجازي المفرد
مبني على علاقة التشبيه واما مذهب السكاكي فهو ان الاستعارة
يشمل التمثيل وكذلك يسمى التمثيل استعارة تمثيلية وحاصل
هذه الاستعارة على ما في الحواشي الشريفية ان لفظ الختم استعير
من ضرب الخاتم على نحو الاواني لاحداث هيئة في القلب و
السمع مانعا عن الخلوص الحق اليها كما يمنع نقش الخاتم تلك
الظروف من نفوذ ما هو بصدد الانصباب فيها فيكون استعارة
محسوس بمعقول بجامع عقلي هو الاشتمال على منع القابل عما
شانه ان يقبله ثم اشتق من الختم المستعار صيغة الماضي ففي ختم
استعارة تصريحية تبعية وان لفظ الغشاوة استعير من
معناه الاصلي لحالة في ابصارهم مقتضية لعدم اجتلائها
آيات الله ودلائله فهو استعارة مصرح بها اصلية من محسوس
بمعقول والجامع هو الاشتمال المذكور في تلك التبعية انتهى ويمكن
ان يجعل هذه الاستعارة ايضا تبعية بنوع تحمل تذيير قوله ختما
وتغشية مفعولان لقوله سماه اي سمى احداث تلك الهيئة ختما
ان كانت الهيئة في القلوب والاسماع وسماه تغشية ان كانت في الابصار
فيه نشر على ترتيب اللف قوله او مثل قلوبهم على بناء الفاعل معطوف
على قوله وسماه والقول بانه جملة فعلية معطوفة على الجملة الاسمية
التي هي قوله وانما المراد بها ان يحدث الخ بعيد جدا والمشاعر
جمع مشعر اما بفتح الميم فمعناه محل الشعور او بكسر الميم فمعناه
آلة الشعور والمراد ههنا الاسماع والابصار وقوله الموفة اي
التي اصابتها آفة من ايف الزرع فهو موف اي بها آفة فهي
اسم مفعول في بعض النسخ يوجد ههنا لفظ بها فعلى هذا الباء سببية
والضمير عايد الى الهيئة اي اصابة آفة بسبب الهيئة الحادثة
فيها وقوله باشياء متعلق بقوله مثل بتقدير المضاف اي مثل حال
قلوبهم بحال اشياء وقوله ضرب حجاب بينها صفة لقوله اشياء اي
اشياء موصوفة بضرب الحجاب بينها وقوله ختما وتغشية نصب
على التمييز من النسبة في ضرب فيكون في المعنى قايم مقام الفاعل
كانه قيل ختمه وتغطيته بين تلك الاشياء وبين الانتفاع بها وحاصل
هذا التمثيل على ما في الحواشي الشريفية ان نسبة حال قلوبهم واسماعهم
وابصارهم مع الهيئة الحادثة فيها المانعة عن الاستنفاع بها في

الكوفة بانشاد ضرب حجاب بينها وبين الاستماع بها
او مثل قلوبهم ومشاعرهم الموفة بها فيها وقد عبر عن احداث هذه الهيئة بالطبع في قوله تعالى وطبع على قلوبهم
وعلى سمعهم وبالاغشاء في قوله تعالى وجعلنا على قلوبهم اكنة وفي قوله تعالى ولا تطع من اغفلنا قلبه
وبالاقفال في قوله تعالى افلا يتدبرون القران ام على قلوب اقفالها وبالاسناد الى الله في قوله تعالى
طبع الله عليها بكفرهم وقوله وذلك بانهم امنوا ثم كفروا فطبع على قلوبهم وقوله تعالى بل
طبع الله عليها بكفرهم وختم على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى ابصارهم غشاوة وعاقبتهم

فى الاغراض الدنيية التى خلقت هذه الالات لاجلها بحال اشياء
معدة للانتفاع بها فى مصالح مهمة مع المنع عن ذلك بالختم والتغطية
ثم يستعار للمشبه اللفظ الدال على المشبه به فيكون كل واحد من
طرفى التشبيه مركبا من عدة امور والجامع عدم الانتفاع بما اعد له
بسبب عروض مانع منه وهو امر عقلى منتزع من تلك العدة فتكون
الاستعارة ح تمثيلية قوله وقد عبر عن احداث هذه الهيئة
بالطبع فى قوله الخ يعنى ان احداث هذه الهيئة كما عبر عنه
عنها بالختم عبر عنه فى مواضع اخر بالطبع فالختم والطبع عبارتان
عن الاحداث المذكور فكما يجرى فى التعبير عنه بالختم الاستعارة
والتمثيل يجرى فى الطبع ايضا قوله وبالاغفال معطوف على قوله
بالطبع اى وقد عبر عن الاحداث المذكور بالاغفال ايضا اذ
لا يمكن حمل الاغفال فى الاية المذكورة على معناه الحقيقى وهو جعل الشخص
غافل القلب عن ذكر الله عز ملتفت الى جانبه لانه لا يخلو عنه احد
فى بعض الاوقات او فى جميعها وذلك لا يكون سببا للنهى عن اطاعته
فلابد ان يحمل على احداث هذه الهيئة قوله وباقاء معطوف
على قوله بالاغفال او على قوله بالطبع اى عبر عن هذه الاحداث
بالاقاء ايضا لكن معنى لا لفظا لان الاقاء معناه جعل القلوب
قاسية قوله وهى اى الامور المذكورة من الختم والطبع وغيرهما
واعلم ان قوله من حيث الاول متعلق بقوله اسندت الذى
بعده وقوله واقعة بقدرته خبر ثان لان وخبر المبتدا هو
قوله اسندت وكذا قوله من حيث الثانى متعلق لقوله وردت
الذى بعده فحاصل كلامه ان هذه الامور اسندت الى الله
تعالى من حيث ان الممكنات باسرها مستندة اليه لوجوب وجوده
وواقعة بقدرته ووردت الاية ناعية عليهم شناعة صفتهم من
حيث انها مسببة مما اقترفوه وغرضه من هذا الكلام دفع ما يتوهم
من التنافى بين اسناد الختم يعنى احداث الهيئة فى قلوبهم وما عرض
الى الله تعالى وبين ذمهم بعدم نفع الانذار فيهم حيث دل الاسناد
اليه تعالى ان المانع من قبول الحق من جهته تعالى ودل ذمهم
بذلك ان القصور من جهتهم حيث لم يهتدوا بهدايته تعالى و
وجه الدفع تغاير جهتى الاسناد والذم وان الاول من
حيث ان الكل واقع بقدرته والثانى من حيث انه مسبب

ما اقترفوه عقوبة معجلة لهم قوله ناعية عليهم الخ فى القاموس هو ينعى
على زيد ذنوبه يظهرها ويشهرها فقوله ناعية عليهم معناه مظهرة
عليهم ذنوبهم وقد يجئ النعى بمعنى خبر الموت وح يتعدى باللام قال
فى القاموس نعاه له اخبر بموته والوخامة بمعنى القباحة من الوخمة
وهى داء يختص بالابل قوله واضطرب المعتزلة الخ الاضطراب
الاختلال يقال اضطرب امره اى اختل يعنى اختل امر المعتزلة
فيه اى فى اسناد الامور المذكورة من الختم والطبع والاقاء
وغيرها الى الله بناء على ان خلق القبيح عندهم قبيح كفعله وتوضيح
المقام ان لا نزاع بيننا وبين المعتزلة فى ان كلا من الختم والتغشية
حقيقتهما ليس على حقيقته بل محمول على المعنى المجازى وانما النزاع
فى التعيين تعيين ذلك المعنى المجازى فنقول هو احداث
الهيئة المانعة عن حلول الحق فيهم واسناد هذا المعنى المجازى
الى الله حقيقة عندنا وهو بالنسبة الى صدوره عنه تعالى
ليس قبيحا منه وانما القبيح كسب العبد اياه وقيامه به بل لا
قبيح بالنسبة اليه تعالى لان الافعال كلها بالقياس على سواه
ولا يتصور فى افعاله ظلم لان الكل منه وبه واليه فله ان يتصرف
فى الاشياء كيف شاء وانما يوصف بالقبيح والظلم ونظائرهما
افعال العباد باعتبار كسبهم لها وقيامها بهم لا باعتبار ايجاد
الله اياها فيهم والمعتزلة لما لم يجوزوا اسناد القبائح الى الله
تعالى وكان احداث تلك الهيئة قبيحا على زعمهم بناء على
استلزامه ان يكون سبحانه وتعالى مانعا عن قبول الحق وهو
قبيح يمتنع صدوره عنه بدليل عقلى هو انه تعالى مستغن
عن القبيح وعالم بقبحه وبغناه عنه فيمتنع الصدور لحكمته لا لعجزه
عن قدرته وبدلايل سمعية نطق بها التنزيل فان نفى الظلم عنه
ليس الا لقبحه فيعم القبائح كلها واذا لم يكن آمرا بالفحشاء
لم يكن فاعلا لها اصلا احتاجوا فى التفصى عنه الى التاويلات
التى نقلها المص عنه قوله الاول ان القوم الخ حاصل هذا الوجه
على ما فى الحواشى الشريفية ان الاسناد اليه تعالى كناية عن فرط
تمكن هذه الصفة التى هى الهيئة الحادثة المانعة وثبات رسوخها
فى قلوبهم واسماعهم فان كونها كذلك يستلزم كونها مخلوقة لله تعالى
صادرة عنه فذكر اللازم ليتصور وينتقل منه الى الملزوم الذى

واضطرب المعتزلة فيه فذكروا وجوها من التاويل
انما قيل الا ان القوم لما اعرضوا عن الحق وتمكن
ذلك فى قلوبهم حتى صار كالطبيعة لهم شبه بالوصف الخلقى انه
المجبول عليه والثانى ان المراد به تمثيل حال قلوبهم بقلوب البهائم
خلق الله تعالى خالية عن الفطن او قلوب متدرجة الله تعالى
ونظائره مال الوادى اذا هلك وطارت العنقاء اذا طال

هو المقصود فيصدق به الاسراع يقولون فلان يجول على كذا ولا
يريدون تحقق جولة عليه بل شأنه وتمكنه فيه ولما لم يكن ارادة الحقيقة
في اسناد ختم الى الله تعالى على مذهب المعتزلة وجب ان يعتبر
مجازا متفرعا عن الكناية لان المعنى اذا امكن كان كناية كما في قولك
الملك استوى على سريره فانه كناية عن بسط الملك وبيعة الناس
اياه واذا لم يمكن كان مجازا متفرعا عن الكناية كما في قوله تعالى
الرحمن على العرش استوى فانه في حقه تعالى مجاز متفرع على الكناية
اذا اريد به ما كني به عنه وهو الملك فيجوز اطلاق الكناية عليه باعتبار
الاصل والمجاز باعتبار الفرع كما يقتضيه كلام المص انه من
قبيل الاستعارة التصريحية حيث شبه اعراضهم عن الحق المانع
عن نفوذه بالوصف الخلقي المانع عما هو المطلوب من ذلك
الشيء في التمكن والاستقرار كما لم يصرح بالمشبه به بل كني عنه
بالاسناد والى الله تعالى لان الوصف الخلقي يستلزم الاسناد
اليه تعالى واما ما نقل عنه قدس سره في الحواشي الشريفية وان
كان ملائما لظاهر عبارة الكشاف لكنه بعيد عما هو مقتضى
عبارة القاضي قوله الثاني ان المراد به تاويل فيشل حال قلوبهم
بقلوب البهائم التي خلقها الله تعالى خالية عن الفطن الخ و
في الحواشي الشريفية ان هذا الجواب تغيير للدعى وهو ان لا يحمل
الختم على الاستعارة ولا على التمثيل المذكور بل على تمثيل اخر
يكون وجها ثالثا في الاية وهو ان يشبه حال قلوبهم فيما كانت
عليه من التجافي والبعد عن الحق بحال قلوب محقق ختم الله
عليها كقلوب الانعام والبهائم او بحال قلوب مقدر ختم
الله عليها ثم تستعار الجملة اعني ختم الله على قلوبهم كما هي اي ملفوظة
بتمامها من المشبه به للمشبه اما على سبيل التمثيل الحقيقي او التخييلي
فيكون المسند الى الله اسنادا حقيقيا ختم تلك القلوب المحققة
او المقدرة حتى لا يفهم شيئا ولا يقبح فيه اصلا سواء كان ختما حقيقيا
او مجازيا كما هو الظاهر لا ختم قلوب الكفار لان الاسناد الى الله
تعالى داخل في المشبه به فلا مدخل له تعالى في تجافي قلوبهم وبعدها
كما لا مدخل للمتردد الذي خاطبته بقولك اني اراك تقدم رجلا
وتؤخر اخرى في تقديم الرجل وتاخيرها اذ كل منهما داخل في
المشبه به على ما ترى وان فرض انه عبر عنهما او عن احدهما بلفظ

مجازي كالختم في الاية اذا حمل على المجاز الذي هو المختار انتهى فقول
المص مقدر مجرور وختم الله مرفوع على انه قايم مقام فاعله واذا كان
الختم مقدرا يكون المراد بالقلوب القلوب المقدرة فتامل قوله ونظيره
اي يحتمل فيه في ان الكلام بجملته تمثيل من غير ان يكون للاجزاء مدخل
فيه قولهم سال به الوادي اذا اهلكه وطارت به العنقاء اذا طالت
غيبته مثلت حاله في هلاكه بحال من سال به الوادي وفي طول غيبته
بحال من طارت به العنقاء من غير ان يكون للوادي مدخل في
هلاكه وللعنقاء في طول غيبته والنظر الاول ناظر الى التمثيل الحقيقي
لان من سال به الوادي متحقق كثير الوقوع والثاني ناظر الى التمثيل
التخييلي لان نفس العنقاء لما كانت معروف الاسم مجهول الجسم كان
من طارت به العنقاء لا محالة مقدرا مفروض الوقوع وفي الصحاح
العنقاء الداهية واصلها طائر عظيم معروف الاسم مجهول الجسم
قال الخليل العنقاء اسم ملك وتانيثه بالنظر الى لفظ العنقاء ونقل
عن الازهري ان بحوالي الروس من هما جبلا مشهورا بدخ بفتح الدال
المهملة وسكون المعجمة والخاء المعجمة قدر يمكن هيل وكان فيه طيور كثيرة
وفيها طائر من احسن الطيور لها عنق طويل لونها مشوب بكل
الالوان وكان من عادتها ان تنقض على الطيور فتاكلها فجاعت
يوما ولم تجد طيرا فانقضت على صبي فذهبت به فسميت عنقاء مغرب
لانها تغرب كل ما اخذته ثم انقضت على جارية فادت الحكم فذهبت
بها فشكوها الى نبيهم حنظلة بن صفوان فدعا عليها فقال اللهم خذها
واقطع نسلها فاصابتها صاعقة فاحترقت فضرب بها العرب مثلا في
استغراقهم وقيل فدعى عليه حنظلة عليه السلام فذهبت الله به الى بعض
جزائر البحر المحيط تحت خط الاستواء وهزيرة لا يصل اليها الناس و
الاول يناسب الاهلاك الكلي وهذا الكل وبعضا وهذا يناسب
طول الغيبة المضروب له قوله الثالث ان ذلك في الحقيقة فعل الشيطان
او الكافر الخ حاصله ان يحمل الختم على الاستعارة او التمثيل السابق
ويجعل اسناده الى الله تعالى مجازا من باب اسناد الفعل
الى المسبب له فالخاتم في الحقيقة هو الشيطان او الكافر نفسه الا
انه تعالى لما كان هو الذي اقدره ومكنه اسند اليه الفعل كما اسند
الى الامير في قولهم بنى الامير المدينة كذا في الحواشي الشريفية واورد
على هذا الوجه بانه يقتضي صحة اسناد الشرور والقبايح اليه تعالى

الحكم البلوغ
قارب البلوغ

والثالث ان ذلك في الحقيقة فعل الشيطان او الكافر ولكن
لما كان صدوره عنه باقدار الله تعالى اياه وتمكينه اسند الفعل الى المسبب الرابع
لما كان لا يستحسن في الكفر وتمكنت بحيث لم يبق طريق الى تحصيل
اهل افهم سوى الالجاء والقسر ثم لم يقبلوا هم ايمانهم فنادى امرهم من
ايمانهم سوى بالختم فانه رسيد لايمانهم وفي اسناد
عنه عن تركه حكاية لما كانت الكفرة يقولون مثل
الخاص ان يكون فانه كنته مما تدعونا اليه وفي اذانا وقر
قولهم بل قلوبنا في اكنة تهكما او استهزاء بهم كقوله تعالى
من بيننا وبينك حجاب الاية
لم يكن الذين كفروا من اهل الكتاب الاية

باختيار الاقدام والتمكين قوله والرابع ان اعراقهم الخ اى ضمايرهم المحتجبة
بابدانهم فان الاعراق جمع وهو اصل الشجرة فشبه الضمايرُ بها فى كونها
محتجبة غير ظاهرة كما ان الاعراق كذلك ومحصوله ان الختم ليس
مجازاً عن الالجاء الى الكفر والمنع عن قبول الحق حتى يمتنع اسناده
الى الله تعالى حقيقة بل هو مجاز عن ترك القسر والالجاء الى
الايمان فمعنى ختم على قلوبهم انه لم يقسرهم عليه وليس هذا المعنى
ايضا اعنى ترك القسر مقصوداً فى نفسه بل هو كناية عن تناهيهم
فى الكفر والضلال لان اعراقهم رسخت فى الكفر واستحكمت فيه ولولا
ابتناء التكليف على الاختيار لالجأهم الى الايمان كمن لم يلجئهم
ابقاء لغرض التكليف وهو اثابة المكلف بمقابلة اتيانه بما كلف به
باختياره فان المراء لا يثاب بما فعله قسراً والجاءً فاطلق الختم على
ترك القسر مجازاً مرسلاً ثم كنى به عن ذلك التناهى ورد هذا
الوجه ايضاً بانه حال عن القرينة وتغيير للنظم بجعل الختم مجازاً
عن ترك القسر ثم جعله كناية عن تناهى انهماكهم فى الغى والضلال
بحيث يحتاجون الى القسر قوله عبر عن تركه بالقسر جواب لما وقوله
فانه سد لايمانهم بيان لوجه سببية مدخول لما لجوابه يعنى ان
ترك القسر والتعبير عنه بالختم سد لايمانهم من حيث انه سد
للطريق الذى هو القسر كما ان الختم سد للشئ المختوم عليه من حيث
انه بطريق التوضى به قوله وفيه اشعار الخ اشارة الى كون هذا المجاز
كناية عن تناهيهم فى الاصرار والضلال التامى الوصول الى المرمى
كما ان التناهى الوصول الى النهاية قوله الخامس ان يكون حكاية
لما كانت الكفرة يقولون الخ اى يكون قوله تعالى ختم الله على قلوبهم
حكاية لكلام الكفار ونقلا بالمعنى لا بعبارتهم فان كون القلوب
فى اكنة هو معنى الختم عليها كما ان ثبوت الوقر فى الاذان ختم عليها
وثبوت الحجاب تغشية للابصار لان الغشاوة حجاب مانع من
الابصار واسناد هذه الامور الى الله تعالى حقيقة لان كفار
يجوزون اسناد القبيح اليه تعالى والختم يجوز ان يكون
حقيقة وان يكون مجازاً ثم ان قوله تهكما واستهزاء بهم علة
لقوله حكاية واورد على هذا الوجه ايضا انه يأبا سوق الكلام
لان القصد بختم الله الى تقرير ما تقدم من حال الكفار وتاكيده
سواء جعل استينافا او لا قوله كقوله تعالى لم يكن الذين كفروا الخ يعنى
انذرتهم

نظيره

نظيره فى كونه حكاية لكلام الكفرة ونقلا له بالمعنى لا بالعبارة تهكما بهم
واستهزاء قوله تعالى لم يكن الخ اذ قد حكى فيه على سبيل التهكم معنى ما كانوا
يقولون قبل البعثة بعبارة اخرى فانهم كانوا يقولون لا ننفك عن
ديننا ولا نتركه حتى يبعث النبى الموعود فى التورية والانجيل اى
لا نترك الا عند بعثته فلما بعث الرسول عليه السلام ودعاهم الى الحق
كفروا به فاستهزاء الله بهم حكاية عن قولهم انهم كانوا يقولون كذا
وانما حمل على الاستهزاء لانه لو كان استبداء اخبار من الله لكان الانفكاك
عن دينهم الذى كانوا عليه واقعا متحققا عند مجئ الرسول عليه السلام
ولم يقع فتعين الاستهزاء والتهكم وفائدة هذا الاستهزاء الوعيد
والتهديد قوله والسادس ان ذلك الختم فى الاخرة الخ حاصله ان
ختم القلوب وابطال القوى ليس فى الدنيا حتى يكون تركا للاصلح
فلا يسند اليه تعالى بل انما هو فى الاخرة جزاء على اعمالهم والجزاء انما
يكون من جنس الاعمال وجزاء سيئة مثلها فهو عدل لا ظلم فالاسناد
على حقيقته وانما التجوز فى التعبير عن المستقبل بلفظ الماضى لتحقق
وقوعه وهو كثير فى القرآن قوله ويشهد له قوله ونحشرهم الخ يعنى
ان القرآن يفسر بعضه بعضا فيشهد بصحة هذا الوجه انه تعالى اخبر
عن ان يعميهم ويصمهم بقوله نحشرهم يوم القيمة على وجوههم عميا
وبكما وصما وقال ايضا اليوم نختم على افواههم الاية وقال
لهم فيها زفير وهم فيها لا يسمعون قوله السابع ان المراد بالختم
وسم قلوبهم الخ هذا الوجه حكى عن ابى الحسين البصرى واختاره
الجبائى والقاضى عبد الجبار وحاصله ان المراد بالختم سمة و
علامة يجعلها الله فى قلوبهم الكفرة واسماعهم ويعلم الملائكة بذلك
انهم كفرة وانهم لا يومنون ابدا فيغضونهم ويلعنونهم فشبه الوسم
المذكور بالختم فاطلق اسم الختم عليه استعارة اصلية ثم اشتق
من الختم بمعنى الوسم صيغة الماضى استعارة تبعية وهذان الوجهان
غيرهما فى الكشاف الا ان المعتزلة ذكروهما فى وجوه التاويل التى
اوردوها فى التفضى عما يرد على مذهبهم فزادهما المص على ما
فى الكشاف من الوجوه الخمسة الاول واورد عليها ما اورد
على الخامس من ان كل واحد منهما غير مناسب للمقام وعلى
السابع خاصة انه غير مناسب لما بعده فانه لا مناسبة بين الغشاوة
المانعة للابصار وبين العلامة التى يستدل بها على حال من اتسم بها

ورد بان عدم المناسبة ثم لجواز ايراد بالغشاوة ايضا وسم
كذلك وفيه بعد لا يخفى قوله وعلى هذا المنهاج كلامنا وكلامهم
يعني كل ما وقع في القرآن من امثال هذه الكلمات مسندة الى
الله تعالى فنحن نحمل الاسناد على الحقيقة وان الله تعالى خلقهم
كذلك من غير حاجة الى تاويل غير المتشابهات لان الكل من الله
ولا قبيح بالنسبة اليه والمعتزلة يصرفونه عن الظاهر ويؤولون بمثل
هذه التاويلات المذكورة التي تنادي على سوء حالهم ووخامة
مآلهم وقوله كلامنا مع ما عطف عليه مبتدأ قدم عليه خبره الذي
هو قوله وعلى هذا المنهاج وقوله فيما يضاف ظرف للكلام المفهوم
من قوله كلامنا وكلامهم فانه في قوة الكلام معهم قوله وعلى سمعهم معطوف
على قلوبهم الخ دفع لاحتمال ان يكون داخلا تحت التغشية دون
الختم فانه يحتمل ان يكون معطوفا على قلوبهم عطف مفرد على مفرد فيكون
متعلقا للختم متمما للجملة الفعلية التي قبله ويحتمل ان يكون مع ما بعده خبرا
مقدما لقوله غشاوة فانها وان كانت نكرة لكنها مخصصة بتقديم الخبر
الظرف فيكون متعلقا للتغشية ومتمما للجملة الاسمية واختياره لدلايل
اشارة الى الاول بقوله لقوله وختم على سمعه وقلبه وتمامه وجعل على
بصره غشاوة فانه نص في ان السمع داخل تحت الختم دون التغشية
فان القرآن يفسر بعضه بعضا وذكروا في نكتة تقديم القلب في ختم الله
على قلوبهم وتاخيره وختم على سمعه وقلبه ان هذا المقام مقام
بيان اصرارهم على الكفر وعدم قبولهم للايمان وذلك مما يتعلق
بالقلب فالمناسب فيه تقديم القلب وذلك المقام مقام بيان عدم
قبولهم النصح وعدم مبالاتهم بالمواعظ وذلك مما يتعلق بالسمع
فالمناسب فيه تقديم قوله وللوفاق على الوقف عليه اشارة الى
دليل ثان وتقديره ان اتفاق القراء على الوقف على سمعهم والابتداء
من قوله وعلى ابصارهم يدل على انه داخل تحت الختم اذ لم
يكن كذلك بل كان خبرا لقوله غشاوة لم يحسن الوقف فكيف الاجماع
قوله ولانهما لما اشتركا الخ اشارة الى دليل ثالث على المقصود
عقلي فان الاولين كانا نقليين وحاصله ان السمع كالقلب
لا يختص بجهة ادراكه من الجهات بل يدرك وجميع الجهات فالمانع منه
ايضا ينبغي ان لا يكون سمعه مختصا بجهة من الجهات وهو الختم فانه
يمنع الادراك مطلقا من غير اختصاص بجهة دون جهة بخلاف

الغشاوة

الغشاوة فانها يمنع الادراك من جهة المقابلة فقط لاختصاص ادراك
العين بتلك الجهة فالختم يناسب السمع كالقلب واما التغشية فانما
يناسب البصر دونهما واعترض عليه صاحب الكشاف بان لفظي
الغطاء والغشاوة لا ينبئان عن خصوص جهة المحاذاة بل لان الغشاء
في امراض العين مشهور فالغشاوة انسب بها انتهى يريد ان الغطاء
والغشاوة قد يحيطان جميع جوانب الشيء كالمكبة والقبة المضروبة
على الشيء فلا يكونان مخصوصين بجهة المحاذاة واجيب عن هذا
الاعتراض بان المقصود منهما ليس الا الحجاب بين الرائي و
المرئي واختصاصه بالمقابلة واضح قوله وكرر الجار ليكون اول
الخ يريد دفع ما يمكن ان يورد ههنا من انه لو كان السمع داخلا
تحت الختم لم يحتج الى اعادة الجار بل يكفي ان يقال ختم الله
على قلوبهم وسمعهم لان المعطوف عليه مظهر وانما يحتاج الى اعادة
الجار اذا عطف على الضمير المجرور وتقرير الدفع ان اعادة الجار
وتكريره ههنا لنكتتين الاولى ان يكون ادل اي ازيد دلالة على
شدة الختم في الموضعين اي القلب والسمع والاخرى ان يدل
على استقلال كل منهما اي من القلب والسمع بالحكم والختم اما
الاولى فلان ملاحظة معنى الجار في كل منهما على ما يقتضيه
العطف يستدعي ان يكون الفعل متعديا بالجار انه يتعدى بنفسه
من غير حاجة الى حرف الجر ولا شك ان زيادة اللفظ مع حصول
اصل المعنى بدونه يدل على زيادة المعنى والمناسب للزيادة
ههنا هو الشدة فكان دلالتها بلا اعادة الجار فاذا اعيدت
كانت ادل واما الثانية فلان الختم على القلب لا يستتبع الختم
على السمع اصلا فيحتاج الى الاعادة ليفيد كون السمع ايضا
مختوما واما الختم على القلب فربما يكون تابعا للختم على السمع
فانه اذا لم يسمع لم يعقل المسموعات ولذلك ترك اعادة
الجار فيما قدم فيه ختم السمع على ختم القلب كما في قوله تعالى وختم على
سمعه وقلبه قوله ووحده السمع للامن عن اللبس واعتبار الاصل
جواب عما يقال ان السمع لفظ مفرد اضيف الى ضمير الجمع والمجموع
لا يكون لهم سمع واحد بل الكل واحد منهم سمع فمقتضى الظاهر ان يقال
واسماعهم سيما ان ما قبله وما بعده كليهما جمع وتقدير الجواب انه
اورده مفردا لاحد امرين احدهما الامن من الالتباس وبيانه انه

اذا كان مدلول اللفظ امرا منفصلا عن الشخص مثل الثوب والفرس
فلا يجوز اطلاق اللفظ المفرد وارادة المتعدد فلا يقال ثوبهم وفرسهم
عند ارادة الاثواب والافراس حذرا عن اللبس اذ يجوز ا
شتراك جماعة في ثوب واحد وفرس واحد واما اذا لم يكن
مدلول اللفظ امرا منفصلا كالسمع فجوز اطلاق اللفظ المفرد
وارادة المتعدد لعدم اللبس لظهور انه لا يجوز اشتراك شخصين
فصاعدا في سمع واحد وثانيهما اعتبار الاصل فانه اي السمع مصدر
في اصله يقال سمع سمعا وسماعا والمصادر لا تجمع لانها تدل على الماهية
المجردة على الدلالة على التعدد والجمع يستلزم التعدد ولهذا المعنى
ايضا لا يثنى فلا يقال جلست جلوسين او جلوسات الا ان يقصد
العدد او النوع وههنا لم يقصد شيء منهما في الحواشي الشريفة وكذا الحال
في المصادر عند لمح الاصل واما المرجح فالاختصار والتفنن
بتوحيد السمع وجمع اخويه مع اشارة لطيفة الى ان مدركاته نوع
واحد ومدركاتها انواع مختلفة وما قيل من ان دلالة وحدة
على وحدة متعلقة لا يعلم من اي الدلالة هي مدفوع بانها من
الدلالة التزامية التي يكتفى فيها باي لزوم كان ولو بحسب الاعتقاد
وفي اعتبارات البلغاء انتهى يريد ان ما ذكر من الوجهين يجوز
التوحيد فلا بد من مرجح وهو الاختصار والتفنن الخ واعلم ان
القرطبي قال وقرأ علي اسماعهم فعلى هذا لا يتوجه شيء ولا يحتاج
الى عذر للتوحيد الا توحيد ح قوله او على تقدير مضاف عطف
على الجار والمجرور اعني قوله للاسن قوله مثل وعلى حواس سمعهم
الحواس جمع حاسة اي القوة الحاسة اي الدراكة وفي الحواشي
الشريفية فيكون السمع في بمعنى المصدر وفيما سبق من الوجهين
كان بمعنى القوة السامعة وجوز ان يكون فيها بمعنى العضو
قوله والابصار جمع بصر وهو ادراك العين في اكثر البصر نور
العين وهو ما يبصر به الرائي ويدرك المرئيات كما ان البصيرة
نور القلب وهو ما به يستبصر ويتامل وكانهما جوهران لطيفان
خلقهما الله تعالى للابصار والاستبصار والمص عدل عنه
وفسره بادراك العين لان الظاهر كونه مصدرا فالمناسب ان
يفسر بالادراك وهو ايضا مجزوم في اللغة واما كونهما نورين فليس
مجزوما به بحسب اللغة ولا تقتضيه العقل وفي الحواشي الشريفية

نور العين

نور العين هي القوة التي بها الابصار كما ان نور القلب هو القوة التي
بها العقل والافتكار ولفظ كان في قوله وكانهما ليس للتشبيه بل للظن و
التخمين الذي كثر استعماله فيه والمراد بالجوهر الجسم اللطيف النوراني لا ما هو
قائم بذاته ونهايا الى جعل القوى من قبيل الصور اي النوعية دون
الاعراض انتهى وانت خبير بانه على هذا التقدير يكون القول بكونهما
جوهرين مظنونا غير مجزوم به فلا وجه لترك المجزوم به واختيار
المظنون ثم ان عدم كون القوى اعراضا لا يستلزم كونها اجساما
اذ يكفي فيه كونها جواهر اما ذكره المص اسلم واقوم فلذلك عدل اليه
قوله وقد يطلق اي البصر مجازا اي بطريق المجاز على القوة الباصرة
وهي قوة مودعة في العصبتين المجوفتين اللتين تنشآن فيان ثم تفترقان
فيتاديان الى العينين يدرك بها الاضواء والالوان والاشكال
قوله وعلى العضو اي وكذا يطلق لفظ البصر مجازا على العضو
المخصوص المسمى بالعين قوله وكذا السمع يعني انه يطلق حقيقة على
الادراك المخصوص المتعلق بالاصوات وقد يطلق مجازا على القوة
السامعة المودعة في العصب المفروش في مقعر الصماخ وعلى العضو
المعين الذي هو الاذن ويجمع على اذان قوله ولعل المراد بهما اي
بالسمع والبصر اشارة بكلمة لعل الى انه غير مقطوع به لامكان
حمله على الحقيقة بتقدير المضاف كما سبق قوله العضو اي الاذن و
العين قوله لانه اشد مناسبة للختم الخ اي باعتبار المعنى الحقيقي
الذي يكون بالجسم على الجسم اذ المناسبة المعتبرة في الالفاظ انما
هي باعتبار المعاني الحقيقية وان لم يكن مرادة فيها فكونه اشد مناسبة
باعتبار انهما جسمان صالحان للختم والتغطية عليهما بخلاف العينين
الاخريين لهما فانهما عرضان تابعان لهما وبهذا الاعتبار يتحقق فيهما ايضا
اصل المناسبة وان لم يكن اشد قوله وبالقلب معطوف على
قوله بهما اي ولعل المراد بالقلب ما هو محل العلم لان الغرض من
الختم منع محل العلم والادراك عن ادراكه واختلفوا في محل العلم
فذهب اكثرهم الى انه الدماغ ولهذا لا يعلم شيئا من اختل دماغه
وبعضهم الى انه داخل اللحم الصنوبري ولما تعارض ادلة الفريقين
لم يترجح دفعا للتحكم قوله وقد يطلق اي القلب ويراد به العقل
والمعرفة اي التامل والتفكر قوله كما في قوله تعالى ان في ذلك لذكرى
لمن كان له قلب اذ المعتبر في الاذكار انما هو نفس العلم والتامل

والتفكر لا محلّ لان وجود محلّه بدون اعماله بالتامّل والتفكر لا يفيد
اذ كارًا قيل هذا المخالف لما اختياره في تفسيره حيث قال اى
قلب واع حفيظ متفكر في حقايقه اقول لا مخالفة اصلًا فانه اشار بتوصيف
القلب بكونه واعيا متفكرًا في الحقايق الى ان القلب ههنا مأخوذ
باعتبار هذا الوصف ولا شك ان اعتبار الموصوف من حيث الوصف
يرجع الى اعتبار الوصف فيرجع الى ما ذكره ههنا قوله وانما جاز
امالتها مع الصاد الخ واعلم ان الامالة ان تنحو بالالف نحو الياء و
بالفتح نحو الكسرة ولها شروط فصلوها في محلّه فكان القياس
ان لا تجوز في كلمة ابصارهم لان الامالة فيها تستدعي سفل صوت
الصاد وهو ينافي كونها من الحرف المستعلية التي يتصعّد الصوت
بها الى الحنك الاعلى ولهذا قالوا الفتحة تمنع عن الامالة متى كان
حرفها مستعليا فاشار المصنف الى وجه جوازها بقوله لان الراء
المكسورة تغلب المستعلية لما فيها من التكرير وتقريره ان الراء تكررت
كسرتها ايضا فكانت غالبة على المستعلية الواحدة سيما وقد قامت
الكسرة مقام كسرتين فان ذلك اعون على الامالة قال في المفصل الراء
المكسورة اذا وليت الالف بان لها ماء لا يال مع غيرها تقول
طارد وغادم وقال فيه ايضا وتغلب المكسورة غير المكسورة
كما تغلب المستعلية انتهى ولما كان تكرار الحروف موجبا لتكرار
حركتها اختصر المصنف الكشاف ولم يذكر قوله كان فيها كسرتين قوله و
غشاوة رفع بالابتداء عند سيبويه اى مرفوع على انه مبتدا وعلى
ابصارهم خبره قدم عليه وليس لتكرير الجار كما في وعلى سمعهم
لانه غير داخل تحت الختم كالسمع ثم ان القول برفعه بالابتداء لا
يختص سيبويه بل هو قول الجمهور لانهم شرطوا في رفع ما بعد الجار
والمجرور على الفاعلية تقدم نفي او استفهام او نحوهما مما يعتمد عليه
اسم الفاعل في العمل الا ان الاخفش لما اشتهر نزاعه مع سيبويه ذكره
لا لكونه مخصوصا به بل لشهرة المقابلة قوله وبالجار والمجرور عند الاخفش
اى هو مرفوع عنده على انه فاعل الظرف لا بالابتداء فلا ضمير في الجار
بل هو نائب عن استقر ورافع للظ وليس الاعتماد عنده شرطا
للعمل وهو قول الكوفيين ايضا لان التقدم المذكور ليس بشرط عندهم
ثم ان الاخفش والكوفيين لا يمنعون الرفع على الابتداء بل يجوزون
الوجهين بخلاف سيبويه فانه يمنع كونه فاعلا للظرف قوله ويؤيده

اى يؤيد

اى يؤيد رأى الاخفش العطف على الجملة الفعلية اذ العطف عليها
يناسب تقدير الفعل وهو يعمل بلا اعتماد على شيء فكذا ما ينوب منابه
من الجار والمجرور وايضا يحصل التناسب بين المعطوف و
المعطوف عليه في الفعلية قوله وقرأ بالنصب اى قرئ غشاوة منصوبا
فتذكير الضمير بتاويل الغشاوة بالغطاء او بتاويل المذكور وفي الكشاف
وقرئ غشاوة وبالكسر وبالنصب الكسر الحرف الاول ونصب الاخر و
لما كان ذلك مستندرا كما ههنا لم يذكره المصنف قيل انما اورده بصيغة التمريض
لكون هذه القراءات كلها شواذ ولكن نقل ابن عطية وغيره انه قرأ
بالنصب المفضل الضبي عن عاصم قوله على تقدير وجعل على ابصارهم
الخ اى على تقدير فعل مناسب للمفعول سواء كان مناسبا للفعل
المعطوف عليه او لا وههنا الفعل المناسب لختم مثل جعل واحدث
وقد صرح بجعل عاملا في قوله وجعل على بصره غشاوة فيكون على
طريقة قوله علفتها تبنا وماء باردا اى سقيتها لانه المناسب لا التكليف
قوله او على حذف الجار الخ عطف من حيث المعنى على قوله على تقدير
وجعل اى قرئ بالنصب اما على حذف الفعل وتقدير او على حذف
الجار من غير حذف للفعل فكان الاصل وختم الله على ابصارهم
بغشاوة فحذف واوصل والفعل ولما كان الاجماع عن الوقف
على قوله وعلى سمعهم يمنع هذا الوجه اخره مع كون الحذف والايصال
بابا شايعا ذايعا قوله وبالضم والرفع اى وقرئ بضم الغين و
رفع التاء وكذا قرئ بفتح الغين ونصب الاخر الذي هو التاء
قوله وهما لغتان فيها اى ضم الغين المعجمة وفتحها لغتان في غشاوة قوله
وغشوة بالكسر مرفوعة وبالفتح مرفوعة ومنصوبة اى وقرئ بدون
الالف مع كسر الغين المعجمة ورفع الاخر وبفتح ورفع الاخر وبنصبه
بتقدير جعل مثلا قوله وغشاوة بالعين الغير المعجمة ولم يبين حركة
الاول واعراب الاخر فقيل بفتح ورفع الاخر وقيل يحتمل فتح اوله
وكسره مع رفع اخره ونصبه وفي الخواشي الشريفية الغشاوة مصدر الاغشى
وهو من لا يبصر بالليل ويبصر بالنهار ولعل المعنى ح انهم يبصرون الاشياء
ابصار غفلة لا ابصار عبرة انتهى وهو نص على انها بفتح الاول
ورفع الاخر وبالقصر واما الغشاء بالفتح والمد فطعام يوكل بعد
الزوال ويقابله الغداء وهو ما يؤكل قبل الزوال قوله وعيد
وبيان لما يستحقونه يريد ان قوله تعالى ولهم عذاب عظيم خلفه

مستأنفة لبيان الوعيد [illegible] قوله نباء ومعنى اما نباء فلان
كليهما على وزن فعال بفتح الفاء واما معنى فلان المراد بهما كما ستعرفه
العقاب الذى يرتدع به الجانى عن المعاودة الى الجناية التى وقع العقاب
المذكور جزاء عليها ويرتدع به غير الجانى عن ارتكاب مثلها قوله اذا امسك
اذا اعرض عن ذلك الشئ وامتنع عنه فسمى العذاب عذابا لانه يمنع
الجانى عن الجناية ويمنعه عنها قوله ومنه الماء العذب لانه يقمع العطش
الخ اى من قولهم اعذب عن الشئ اخذ قولهم الماء العذب لانه يكف العطش
بخلاف الملح فانه يزيده ففيه معنى الامساك قوله ولذلك وكون الماء
العذب يقمع العطش ويكفه سمى نقاخا بضم النون والقاف والخاء المعجمة
لان النقخ الكسر والماء العذب بفتح العطش ويكسره وفى الصحاح النقاخ
الماء العذب الذى ينقخ الفؤاد ويبرده وفى القاموس الماء البارد
والعذب الصافى قوله وفرات اى ولذلك المذكور ايضا يسمى الماء العذب
فراتا لانه يرفت العطش اى يكسره يقال رفت الشئ يرفته اى فته وكسره
بيده كما يرفت المدر والعظم البانى المكانى كما صرح به فى الكشاف
اى غل جعل العين موضع الفاء والفاء موضع العين وعلى هذا فوزن
فرات عفال صرح به فى الحواشى الشريفية ويستبان منه ان نهر الكوفة
انما سمى فراتا لكون ماءه عذبا جدا قوله ثم اتسع فيه وفى الحواشى الشريفية
اى اتسع فى العذاب بالتعميم دون النكال يقال فدحنى الشئ اى
اثقلنى فهو فادح انتهى يريد انها كان فى الاصل مترادفين ثم اتسع فى
العذاب بالتعميم بان استعمل فى معنى اعم من اصل معناه وهو
الالم المثقال وان لم يكن رعاية للجانى والفادح بفاء ودال وجاء
مهملتين معناه المثقل فى القاموس فدحه الدين كمنع اثقله وفوادح
الدهر خطوبه وافدح الامر واستفدحه وجده فادحا اى مثقلا
صعبا والفادح النازل انتهى اى عقابا تفسير للنكال وقوله
بردع الجانى عن المعاودة صفة مفيدة لقوله عقابا فيكون النكال
اخص من العقاب فيلزم ان لا يتحقق النكال فى الاخرة فيشكل بقوله
تعالى فى حق فرعون فاخذه الله نكال الاخرة والاولى الا ان يقال
النكال هناك مجاز عن مطلق العقاب قوله فهو اعم منهما اى
العذاب بعد ما اتسع فيه اعم من النكال والعقاب اما عموم
عن النكال فلتحقق العذاب بدونه فى الايام الاخروية فانها لم ترد
بها ردع الجانى عن المعاودة بل هى جزاء للجنايات التى اكتسبها

العبد فى الدنيا واما عمومه عن العقاب فلان الالام التى تلحق
الاطفال والبهائم عذاب وليست بعقاب فقد تحقق العذاب
بدون العقاب ايضاح قيل الضمير فى منهما راجع الى ما يكون
نكالا وما لا يكون نكالا لوجوده فى كل منهما بدون الاخر ومن
راجع الضمير الى العقاب فقد زاغ عن سنن الصواب انتهى
وانت خبير بان لا يكون نكالا ليس بمذكور وانما المذكور هو النكال
والعقاب والدليل الذى ذكره جار فى كل منهما على حققناه فا
عتبار العقاب فى المرجع هو الصواب قوله وقيل اشتقاقه الخ
يريد بيان وجه كون العذاب هو النكال مع كون العذب شيئا
مليحا وحالا طيبا فاشار الى ان وجهه ان العذاب مشتق من
التعذيب بمعنى ازالة العذب ولا شك ان ازالة العذب
اى الشئ المليح والحال الطيب نكال واعلم ان اشتقاق الثلاثى
من المزيد فيه انما يصح اذا كان المزيد فيه اشهر او ضح معنى من
الثلاثى كما يقال الوجه مشتق من المواجهة او ضح واشهر من
الوجه وفيما نحن فيه ليس كذلك الا ان جعل العذاب مشتقا من العذب
ليس له معنى لاستلزامه كون العذب داخلا فى مفهوم العذاب
لوجوب دخول معنى المشتق منه فى المشتق فاضطر فى اشتقاقه
الى جعل الثلاثى مشتقا من المزيد فيه قوله كالتغذية يعنى ان التعذيب
بمعنى ازالة العذب ليس ببعيد لان التغذية بمعنى ازالة القذى
ثابت فى اللغة وكذا التمريض فانه وان كان عبارة عن حسن القيام
على المريض الا ان حسن القيام عليه يلزمه ازالة المرض قوله والعظيم
نقيض الحقير الخ وفى الحواشى الشريفية المراد بالنقيض ههنا ما يدفع به
الشئ عرفا فاذا قيل هذا كبير او عظيم دفع الاول بانه صغير والثانى
بانه حقير ولما كان الحقير دون الصغير كان العظيم فوق الكبير
الا يرى الى جبريان العادة بان الاخس يقابل بالاشرف و
الخسيس بالشريف فما يتوهم من ان نقيض الاخص اعم مما يلتفت
اليه فى امثال هذه المباحث انتهى وانما حمل على المعنى العرفى دون
الاصطلاحى لانه لا اختلاف بينهما بالايجاب والسلب فهو بمعنى المقابل
قوله فكما ان الحقير دون الصغير اى هما خسيسان والحقير
خستهما لكون الصغير باعتبار المقدار والجثة والحقارة باعتبار
الدرجة والرتبة فجاز ان يكون الشئ صغير الجثة عظيم الرتبة لا حقيرها

قوله فالعظيم فوق الكبير اى هما شريفان والعظيم اشرفهما لان الكبير
والصغير لما كانا مفضيين الى الجثة والعقارة والعظم الرتبة
فظهر ان وجه اختيار توصيف العذاب بالعظيم دون الكبير
هو ان العظيم لكونه بحسب الرتبة ادخل فى تهويل شان العذاب
فهو انسب بالمقام واليه اشار بقوله ومعنى التوصيف به انه
اذا قيس بسائر ما يجانسه اى من الالم والاذاء قصر عنه جميعه
وحق بالاضافة اليه وقد افصح عن ذلك قوله تعالى ومن الناس
من يقول آمنا بالله فاذا اوذى فى الله جعل فتنة الناس كعذاب
الله الآية وشيئان بابنهما فما ظنك بعذاب يكون المعذب به هو الواحد
القهار قوله ومعنى التنكير فى الآية اى معنى تنكير غشاوة وعذاب فان
المقصود بيان معنى تنكيرهما لا بيان معنى تنكير عذاب فقد ولذا
قال فى الآية ولم يقل فيه فانه لو قال فيه لانصرف الى العذاب لكون
الصدر فى بيانه وانما حمل التنكير فى غشاوة على التنويع مع انه حمله
بعضهم على التعظيم اى غشاوة اى غشاوة لانه انسب بقوله عذاب
لان حمل نكرة على التنويع اظهر لاستفادة التعظيم من صريح وصفة الدال
عليه بجوهره وصيغته مع تنكيرها ايضا كذا فى الحواشى الشريفة ويجوز
ان يحمل السكر على التعظيم ويجعل ما يستفاد من صريح وصفة
الدال عليه بجوهره للتاكيد كما فى نفخة واحدة وامس الدابر وكانه
لهذا قال انسب على صيغة التفضيل قوله وهو التعامى عن آيات
الله اختار التعامى على العمى تنبيها على ان ذلك من سوء اختيارهم
وشامة احرار امرارهم على انكارهم كذا فى الحواشى الشريفية قوله
من الالام العظام وصف الالام بالعظام ليس للاشارة الى ان
التنكير فيه للتعظيم حتى ينافى ما اشار اليه من كونه للتنويع بل ليظهر
صدق الوصف المذكور اعنى عظيم عليه ولهذا قال من الالام
فان الالام فان كلمة من تدل على انه مما يصدق عليه ذلك
الوصف وما فى بعض النسخ من قوله نوع عظيم بزيادة لفظ
عظيم فهو ايضا للاشارة الى صدق معنى الوصف المذكور عليه
فتامل ههنا قوله بشرح حال الكتاب وهو قوله ذلك الكتاب
لا ريب فيه هدى للمتقين قوله ذكر المؤمنين الذين احد صوا دينهم
الله الخ وهو قوله تعالى الذين يؤمنون بالغيب قوله وثنى باضدادهم
الذين الخ حيث قال ان الذين كفروا سواء عليهم الآية لان المراد

منهم

منهم المصرون المجاهرون الذين لا ينفعهم انذار النبى صلى الله عليه
وسلم فلم يؤمنون ولا يؤمنون اصلا لا قلبا ولا لسانا كما اشار
بقوله ظاهرا وباطنا فان معناه لسانا وقلبا فلا يندرج فيه المنافقون
سواء كان تعريف الموصول للعهد مرادا به ناس باعيانهم او للجنس
العام الذى خص منه غير المصرين لان المنافقين آمنوا لسانا
ونفعهم الانذار ظاهرا وبهذا يندفع ما اورده ههنا شراح الكتابين
من ان هذا انما يظهر اذا جعل التعريف للعهد واما اذا حمل
على الجنس العام ففيه اشكال لتناوله المصرين من الماحضين و
المنافقين معا قوله لم يلتفتوا الفتة اللفت على وزن علم ومعناه
الشق والجانب يقال لم يلتفت لفت فلان اى لم ينظر اليه ولم يلحظ
جانبه والضمير فى لفته راجع الى الكتاب او الايمان ويجوز رجوعه
الى الله تعالى قوله ثلث جواب لما قوله بالقسم الثالث المذبذب الخ
اشارة الى ما قاله تعالى فى حق المنافقين مذبذبين بين ذلك لا الى هؤلاء
ولا الى هؤلاء فان التذبذب هو التردد وهم مترددون بين
الايمان المحض والكفر المحض لا صايرون الى احد الفريقين بالكلية
قوله وهم الذين امنوا بافواههم ولم تؤمن قلوبهم اشارة الى ما قال
تعالى من الذين قالوا آمنا بافواههم ولم تؤمن قلوبهم فانه ورد
فى المنافقين واشار الى ان المراد ههنا بقولهم آمنا اظهارهم
كلمة دالة على الايمان وهى كلمة الشهادة والى ان المراد بقوله
وما هم بمؤمنين ان ذلك الاظهار القولى لم يكن عن تصديق
القلب لان محله القلب قوله تكملة للتقسيم علة للتثليث فان الناس
اما ان يتلفظ بكلمتى الشهادة او لا الثانى الكفار المجاهرون
بالكفر والاول اما ان يوافق قلوبهم السنتهم او لا الثانى هم المنافقون
والاول هو المؤمنون قوله لانهم موهوا الكفر الخ علة لكون المنافقين
اخبث الكفرة واشدهم بغضا الى الله تعالى موه الشئ اذا
طلاه بذهب او فضة واشدهم بغضا الى الله تعالى موه الشئ
اذا طلاه بذهب او فضة وخال تحته نحاس او حديد واستر
لازم له فمعنى قوله موهوا الكفر ستروه بالايمان الظاهر حتى قيل
مجرد ما ذكر لا يدل على الكفر كونهم اخبث الكفرة اذ لا يخفى ان اذى
المشركين للنبى صلى الله عليه وسلم والمؤمنين بالسب الصريح والمحاربات
ولسائر انواع الاذى اشد من التمويه المذكورة والاستهزاء والخداع

ويمكن ان يجاب بان المصرين لظهور كفرهم لا يمكن لهم المخادعة ويحترس
عنهم اهل الايمان ويسعون في دفعهم بامر الله والقتال معهم ولا ينتشر
الاختراس من المنافقين فيمكن لهم ما اراد واسن الاذى فهذا وامثاله
انما نشاء من التمويه والمخالطة والمخادعة فلهذا صاروا اخبث قوله و
خلطوا به خداعا اى خلطوا بالكفر مخادعة كما قال الله تعالى يخادعون
والذين امنوا قوله واستهزاء اى خلطوا به استهزاء ايضا كما قال تعالى
حكاية عنهم انما نحن مستهزؤن قوله ولذلك اى ولكون المنافقين اخبث
او لانهم هو هو الكفر وخلطوا به خداعا واستهزاء طول الله في بيان
خبثهم وذلك التطويل حيث ذكر ادعاءهم الايمان بالمبداء والمعاد
ومخادعتهم ومرض قلوبهم وكذبهم وافسادهم في الارض وتسفيههم
المؤمنين قوله وجهلهم واستهزاؤهم يحتمل كل منهما بحسب اللفظ ان يقرأ
بلفظ الفعل عطفا على طول وهو المناسب للسياق والسباق وان
يقرأ بلفظ المصدر عطفا على خبثهم لان بيان الخبث والجهل والاستهزاء
وقع في ايات متشاكلة متشابكة اعني قوله ومن الناس قوله اولئك
الذين اشتروا الخ ولهذا اتفقوا على ان قوله وتهكمهم بافعالهم بصيغة
الماضي عطف على طول لانه باية مستقلة غير متشابكة بما قبله وهي
قوله اولئك اشتروا الضلالة بالهدى فما ربحت تجارتهم
وما كانوا مهتدين فان المراد بالاستقلال عدم التشابك
بما قبله قوله وسجل بصيغة الماضي عطف على قوله وتهكم من التسجيل
وهو الحكم القطعي قوله على عتيهم وفي بعض النسخ موافقا للكشاف
على عمههم وطغيانهم اى حكم بهما حكما قطعيا حيث قال ويمدهم في
طغيانهم يعمهون قوله وضرب لهم الامثال حيث قال مثلهم كمثل الذى
استوقد الاية قوله وفصلهم عن اخرها اى قصة المنافقين بجميعها
المشتملة على ثلث عشرة اية معطوفة على قصة المصرين اى على
المجموع المشتملة على ايتين وفي الحواشي الشريفة اى ليس هذا من
عطف جملة على جملة ليطلب بينهما المناسبة المصححة لعطف الثانية
على الاولى بل هو من عطف جمل متعددة مسوقة لغرض على
مجموع جمل اخرى مسوقة لغرض اخر فيشترط فيه التناسب بين الغرضين
دون آحاد الجمل الواقعة في المجموعين وهذا اصل عظيم في باب العطف
لم ينبه له كثيرون فاشكل عليهم في مواضع شتى انتهى واما بيان تناسب
الغرضين فهي ان الجمل التي هي المعطوف عليها كانت مسوقة لتقبيح حال

الكفار

الكفار المصرين على الكفر بانه لا ينفع فيهم الدعوة والانذار ان الجمل
المعطوفة كانت مسوقة لتقبيح حال المنافقين من الكفار المصرين على
كفرهم بيان تضاعف كفرهم وخبثهم ولا خفاء في تناسب هذين
الغرضين قيل في ما ذكره قدس سره تعريض بالسكاكي فقد قال في المفتاح
ان قوله واستازوا اليوم ايها المجرمون معطوف على مقدر مفهوم
مما سبق وهو وصف اصحاب الجنة وقوله ان اصحاب الجنة اليوم
في شغل فاكهون الى قوله سلام قولا من رب رحيم وهذا المقدر فامتازوا
اهل الجنة وبين تقدير هذا تكليف فلذا قال الشريف العلامة في
شرح المفتاح بعدما بالغ في تقدير كلامه ولا يخفى ما فيه من التعسف
فالوجه في الاية ان يجعل من عطف القصة على القصة وهذا عطف
لم يذكره السكاكي انتهى اقول وسيجئ في بيان عطف قوله تعالى وبشر
الذين امنوا الاية مزيد تفصيل لعطف القصة على القصة نقلا عن
الحواشي الشريفة وقد سبق الاشارة اليه ايضا في بيان قوله ولم
يعطف قصتهم على قصة المؤمنين كما عطف في قوله ان الابرار لفي
نعيم وان الفجار لفي جحيم فتذكر قوله والناس اصله اناس بضم
الهمزة على وزن فعال بضم الفاء قوله لقولهم انا الخ استشهد
لكون اصل ناس اناسا بوجود الهمزة في المفرد وهو انسان وانسي
وبوجودها في الجمع ايضا وهو اناسي بفتح الهمزة لان الجمع يرد الاشياء
الى اصولها وقد يقال لا يجب في كل لفظ ان يكون مشتقا من
لفظ اخر والا لزم التسلسل فعلى هذا لا حاجة الى لفظ الانس
مشتقا من لفظ اخر قوله حذفها في لوقة فان اصلها الوقة حذفت
الهمزة للتخفيف وفي الحواشي الشريفة اللوقة الزبدة بالوطب وقيل
الزبدة وحدها يقال لوق الطعام اذا اصلحه بالزبدة وهذا
يدل على ان اللوقة لغة اخرى كما نقل في الصحاح عن ابي عبيد
ابن الكلبي الا ان المص جعل لوق الطعام ماخوذا من لوقة
تخفيف الوقة انتهى يعني ان المفهوم مما ذكر في الصحاح ان فاء
الكلمة في لوقة هي اللام لا الهمزة المحذوفة فيكون لغة مغايرة للغة
الوقة لان فاء الكلمة فيها الهمزة قوله وعوض عنها حرف التعريف اى
عوض في الناس الذى اصله اناس حرف التعريف عن الهمزة المحذوفة
واما المثال الممثل به فلا تعويض فيه اذ لا يقال بعد الحذف لوقة بلا تعويض
اللام قوله ولذلك لا يكاد يجمع بينهما اى ولاجل كون لام التعريف في الناس

للتعويض عن الهمزة المحذوفة لا يكاد يجمع بينهما في الاستعمال لكنه يلزم
ح الجمع بين العوض والمعوض عنه وفي بعض النسخ ولذلك لا يجمع
بينهما والمذكور في بعض النسخ هو الاولى لانه اقرب من الجمع ابلغ
من نفي الجمع قوله وقوله ان المنايا الخ جواب لما يقال اذا اجتمع في البيت
الهمزة مع اللام فاشار الى دفعه بانه شاذ دعت اليه ضرورة الشعر
المنايا جمع المنية وهو الموت ومعنى يطلعني اي يجيئني كانه
يطلعني على باطن الانسان والالف في اخر الاسنين للاشباع
والتخصيص بالاسنين للاشارة الى ان الموت لا ينجو منه احد فانه
اذا لم يخلص منه الاسنون فكيف من عداهم قوله وهو اسم جمع كرخال
في الخواشي الشريفية اي اناسي من اسماء الجمع كرخال هي بضم الراء
اسم جمع رخل على وزن نمر وهي الانثى من ولد الضان ويعد ما هي
بالضم جمعا نظرا الى المعنى او الى ان الضمة بدل من الكسرة للدلالة
على القوة كما ابدلت لذلك من الفتحة في سكارى وحبارى انتهى
قوله اذ لم يثبت فعال بالفاء المضمومة والعين المهملة في ابنية الجمع انما
الثابت فيها فعال بكسر الفاء كرجال وجبال واما قضاة وغزاة فالاصل
قضية وغزوة على وزن فعلة بضم الفاء وبفتح العين واللام وهي
من ابنية الجمع على ما صرح به في المفصل وغيره قوله مأخوذ من انس
بكسر النون وفتحها يقال انست به انسا وانسة به انسا على مثال كفرت به
كفرا وهو ضد الوحشة قوله لانهم يستانسون بامثالهم لان الانسان مدني
الطبع فينافيه التوحد والتوحش بخلاف ساير انواع الحيوان قوله او انس
بمد الهمزة يحتمل ان يكون من باب المفاعلة من آنس سواء سوانسة وان
يكون من باب الافعال من آنست بمعنى ابصرت قال انس من جانب
الطور نارا وآنستم منهم رشدا فمصدره ح ايناسا فسموا اناسا لانهم
ظاهرون مبصرون قوله ولذلك سموا بشرا اي ولكونهم ظاهرين مبصرين
سموا بشرا لان البشر والبشرة ظاهر جلد الانسان وبشرة الارض ما ظهر
من نباتها قوله لاجتنانهم اي لاستتارهم عن اعين الناس وعدم
ظهورهم مبصرين قوله واللام فيه للجنس اي اللام في الناس لتعريف
الجنس في الخواشي الشريفية فان قيل لا فايدة في الاخبار بان من
يقول كذا وكذا من الناس اجيب بان فايدته التنبيه على ان الصفات
المذكورة تنافي الانسانية فينبغي ان يجهل كون الموصوف بها من الناس
ويتعجب منه ورد بان مثل هذا التركيب قد ياتي في مواضع لا يتاتى

يوانس

فيها

مثل هذا الاعتبار ولا يقصد فيها الا الاخبار بان من هذا الجنس طائفة
متصفة بكذا كقوله تعالى من المؤمنين رجال صدقوا الاية فالاولى ان
يجعل مضمون الجار والمجرور مبتدأ على معنى وبعض الناس او
بعض منهم من اتصف بما ذكر فيكون مناط الفايدة تلك الاوصاف
ولا استبعاد في وقوع الظرف بتاويل معناه مبتدأ يرشدك الى ذلك
قول الخماسي فمنهم اي بعضهم سبتلاء ليوث لا تراهم وبعضهم مما قشت وضم
حبل الخاطب حيث قابل لفظة منهم بما هو مبتدأ اعني لفظة بعضهم
وقد يقع الظرف موقع المبتدأ بتقدير الموصوف كقوله تعالى ومنا
دون ذلك وما منا الا له مقام معلوم فالقوم قدر والموصوف
في الظرف الثاني وجعلوه مبتدأ والظرف الاول خبرا وعكسه
اولى بحسب المعنى اي جمع منا دون ذلك وما احد منا الا له مقام
معلوم لكن وقوع الاستعمال على ان من الناس رجالا كذا وكذا
دون رجال كيتهد لهم انتهى كلامه وانما قال فالاولى دون فالصواب
للاشارة الى انه يجوز ان يكون غرض المجيب ان الفائدة في الاية
المذكورة تحصيل ما ذكر ولا يدعي جريان ما ذكر في كل تركيب مثله و
ايضا جاز ان يقال الرجال الذين صدقوا لما اتصفوا بهذه الصفة
الشريفة كانوا اهلة ان يخرجوا عن مرتبة المؤمنين الى مرتبة
اعلى كمرتبة الملائكة المقربين فح جاز ان يجهل كون المتصفين
بهذه الصفة من المؤمنين فيظن انه من جنس اعلى واشرف
من جنس المؤمنين فيحصل الفائدة في الاخبار بان من المؤمنين
من يصل الى هذه المرتبة العليا بسبب الصدق ويرد على
الجواب الذي رجحه بقوله فالاولى ان كلا من مضمون الصلة
والصفة يجب ان يكون معلومين قبل الاخبار فلو كان مناط
الفائدة تلك الاوصاف لزم تحصيل الحاصل لحصول العلم بها قبل
قبل الاخبار بها قوله ومن موصوفة في الخواشي الشريفة جعل من
موصوفة مع الجنس موصولة مع الوحدة رعاية للمناسبة والاستعمال
اما المناسبة فلان الجنس مبهم لا توقيت فيه فناسب ان يعبر عن
بعضه هو بما يكون نكرة والمعهود معين فناسب ان يعبر عن
بعضه بمعرفة واما الاستعمال فكما في قوله تعالى رجال صدقوا
وقوله تعالى ومنهم الذين يؤذون النبي ففي الاية الاولى عبر
عن البعض بالنكرة لانه اريد بالمؤمنين الجنس وفي الاية الثانية

عبر عن البعض بالمعرفة لانه اريد بالضمير الجماعة المعينة انتهى ثم قال
قيل والسر في ذلك انك اذا قلت من هذا الجنس طايفة شانها
كذا كان المفيد بالجنس مفيد بخلاف ما اذا قيل من هذا الجنس
الطايفة الفاعلة كذا لان من عرفهم عرف كونهم من الجنس اولا
واذا قلت من هولاء الذي فعل كذا كان حسنا اذ فيه زيادة
تعريف له ولا يحسن كل الحسن ان يقال فاعل كذا لانه عرفهم كلهم
الا اذا كان في تنكيره عرض كستره عليه وتجهيل وكلا هما في الاصل
انتهى قيل انما مرضه لان كلية القضية ممنوع لانا نسلم ان من عرف
الطايفة الفاعلة كذا عرف انهم من الجنس المذكور مثلا اذا قيل
من المصورين من يقرا القران يمكن ان يكون مفيدا اذ لا يلزم من
معرفة الذين يقرؤن القران معرفة كونهم مصورين قوله اذ لا عهد
تعليل لقوله واللام للجنس اي انما حملنا اللام في من الناس على تعريف
الجنس دون تعريف العهد اذ لا عهد صريحا لانه ما سبق ذكر الناس
ليشار اليه بلام العهد تامل قوله او للعهد الخ والمراد العهد الخارجي لانه
المتبادر من اطلاق العهد لكن المراد التقديري منه فان العهد الخارجي
كما يكون بلفظ سبق ذكره صريحا كما في قوله تعالى كما ارسلنا الى
فرعون رسولا فعصى فرعون الرسول كذلك يكون بلفظ مغاير له
كما في هذه الاية فان الذين كفروا معناه الناس الكافرون فا
لاولى يسمى عهدا تحقيقيا والثاني يسمى تقديريا وفي بعض النسخ
وقيل للعهد فصيغة التمريض للاشارة الى ضعفه لانه استدل على
حمل اللام على الجنس بعدم العهد فكونه للعهد بمجرد احتمال لا يدل عليه
دليل قوله ونظراؤه اي امثاله في الاصرار على النفاق وفي الختم
على قلبه ومشاعره سواء كانوا من اصحاب ابي او لم يكونوا قوله
فانهم من حيث الخ دفع لما ورد من ان المنافقين قسم الذين كفروا
على ما مر من تثليث القسمة فعلى تقدير العهد يلزم ان يكونوا داخلين
في الماضين بالكفر وقسما منهم مع انهم يختصون بزيادات ليست
فيهم وهي تموه الكفر بالخداع والاستهزاء ووجه الدفع هو ان اختصاصهم
بتلك الزيادة لا يمنع دخولهم تحت هذا الجنس المعهود باعتبار كونهم
حصة من مطلق الكافر المص كما ان اختصاص بزيادة هي المجاهرة
بالانكار لا يمنع دخولهم تحت هذا الجنس ايضا فان الجنس انما يتنوع
بسبب اشتمال كل نوع منه على زيادة مخصصة ولا توجد في ساير الانواع

وتلك

وتلك الزيادات وان كانت خارجة عن الطبيعة الجنسية الا انها داخلة
في انواع ومقومة لها فان الحيوان مثلا يتنوع بناطق وناهق وصايل
ونحو ذلك فكل نوع يختص بزيادة لا توجد في غيره مع ان مفهوم الحيوان
لا يصير نوعا مباينا لشيء من انواعه باشتمال ذلك النوع على الزيادة
التي هي مقومة له وعدم اشتمال مفهوم الحيوان اياها وتلك الانواع
مع اشتمالها على تلك الزيادات المقومة لها مندرجة تحت جنس الحيوان
فالمنافقون مع اختصاصهم بما فيهم من الزيادة بحسب الجنس المعهود
وهم المصرون على الكفر قوله فعلى هذا الخ اي فعلى تقدير ان يكون اللام
في الناس للعهد يكون قوله ومن الناس من يقول الاية تقسيما للقسم
الثاني وهم الذين يحضون الكفر ظاهرا او باطنا وكانه اعتراض
على الكشاف من ان ما جوزه من تعريف العهد يستلزم عدم
صدق المقسم على القسم مع وجوب صدقه عليه ومن ههنا ينقدح
وجه آخر لصيغة التمريض على ما في بعض النسخ قوله واختصاص
الايمان بالله وباليوم الآخر الخ اشارة الى دفع ما يرد ههنا من انه
لما كان مقصود المنافقين من اظهار الايمان وتمويه الكفر به
ان يتاتى لهم المخادعة ظاهرا وباطنا وكان ذلك لا يتم الا
بالايمان بجميع ما آمن به المؤمنون سيما الايمان بالنبي صلى الله عليه
وسلم كان الواجب ذكر جميع ما يجب ان يؤمن به فكيف صح
الاقتصار على ذكر الايمان بالله وباليوم الآخر واشار الى دفعه
بان الاقتصار عليهما لوجوه اربعة وكان الظ ذكر التخصيص وانما
آثر الاختصار عليه ليفيد الابهام فيمن خصصها بالذكر فانه يحتمل ان يكون
هم المنافقين بان لم يذكروا سواهما وعليه مدار الوجهان الاولان
لانهما يتعلقان بمقالتهم لا بحكايتها وان يكون هو الله تعالى بان يذكروا
الايمان بجميع ما يجب ان يؤمن به الا انه حكى الله تعالى عنهم الايمان بهما و
عليه مدار الوجهان الاخيران فانهما يتعلقان بحكايتها وعلى كلا الاحتمالين
يحصل لهم الاختصاص فذكر لكل من الاحتمالين وجهين فان قلت لما كان كل من الوجهين
على احد الاحتمالين كان الواجب في عطف الوجهين الاخيرين على
الاولين كلمة او دون الواو قلت هو من قبيل قوله تعالى هو الاول
والآخر والظاهر والباطن فانه كما ان الواو المتوسطة في هذه الاية
تعطف مجموع الصفتين الاخيرتين المتقابلتين على مجموع الصفتين الاولين
المتقابلتين ولو اعتبر عطف الظاهر وحده على احدى السابقتين لم يكن

هناك تناسب لابتناء بعض تلك الوجوه على احد الاحتمالين والآخر على
الآخر قوله تخصيص الخ هذا مع ما عطف عليه من قوله وادعاء رفع
على انه خبر لقوله واختصاص الايمان ومتعلق بمقالتهم المحكية كما عرفت
يعني انهم انما خصصوهما بالذكر لوجهين احدهما ان المقصد الاقصى والمطلب
الاعلى هو معرفة المبدأ والمعاد المعبر عنهما بالايمان بالله واليوم فكانهم
عبروا عن الايمان باعظم اجزائه وثانيهما ادعاء منهم بانهم احاطوا الايمان
بجميع اجزائه لان المبدأ احد طرفي ما يجب الايمان به والمعاد طرفه الآخر
ومن امن بهما فقد حاز اي جمع الايمان بجميع اجزائه قوله وايذان بانهم الخ
هذا مع ما عطف عليه من قوله وبيان لتضاعف جنبهم متعلق بحكاية
مقالتهم ووجه اول بالنظر اليهما يفضي ان الله خصهما بالذكر حين حكى
عنهم ادعاء الايمان ايذانا بانهم منافقون في هذا القول المعتقد عندهم
بناء على ظنهم الفاسد قوله فكيف بما يقصدون به النفاق اي اذا
كان ذكرهم هذا القول انما هو بطريق النفاق مع انه معتقد حقيقة ذكروه
اظهارا لمواطاتهم فكيف لا يكونون منافقين فيما ذكروا مما يجب الايمان به
مما لم يعتقدوه بل قصدوا به النفاق فقط قوله لان القوم كانوا يهودا
الخ علة لقوله ايذان يعني ان وجه كونه ايذانا بانهم منافقون الخ هو ان
ان القوم اي القائلين آمنا بالله وباليوم الآخر كانوا يهودا او كانوا
يؤمنون بهما اخلاصا وصدقا وان كان ايمانهم كلا ايمان في الواقع و
يرون المؤمنين موافقتهم لهم في ايمانهم فيكون نفاقا فيما يظنون اخلاصهم
فيه وان كان ظنا فاسدا هذا وفسر في الخواشي الشريفة اليهود بالهود
بتين ثم قال يقال يهودي ويهود كزنجي وزنج واما يهود مفردا فهو علم يجري
في كلامهم مجرى القبيلة دون الحي قوله لاعتقادهم التشبيه حيث قالوا
لموسى عليه السلام فيما حكى الله عنهم اجعل لنا الها كما لهم آلهة قوله واتخاذ الولد
كما حكى الله عز وجل عنهم بقوله وقالت اليهود عزير ابن الله قوله وان الجنة
لا يدخلها غيرهم حيث حكى الله تعالى عنهم وعن النصارى بطريق اللف
والنشر بقوله وقالوا لن يدخل الجنة الا من كان هودا او نصارى قوله
وغيرها بالنصب معطوف على التشبيه فهو من مفاعيل الاعتقاد اي
واعتقادهم غير التشبيه مثل اعتقادهم ان اهل الجنة لا يأكلون و
لا يشربون ولا ينكحون بل يتلذذون بالنسيم والارواح العبقة اي الروائح
الطيبة من عبق به الطيب بالكسر اذا لزق قوله ويرون المؤمنين عطف
على قوله يؤمنون في قوله وكانوا يؤمنون اي وكانوا يرون وهو بضم

الياء والراء من الارادة اي يوهمونهم بهذا الكلام انهم آمنوا مثل ايمانهم
قوله وبيان لتضاعف جنبهم عطف على قوله ايذان ومتعلق بالحكاية ايضا
كما عرفت يعني ان تخصيص الله تعالى الايمان بهما بالذكر من بين ما قالوا
بيان لتضاعف جنبهم لان قولهم هذا لا يكون ايمانا اصلا سواء قالوه جدا
واعتقادا او على وجه النفاق لانهم اعتقدوا اليوم الآخر على خلاف صفته
بخلاف الاقوال الاخر فانها مما لا يكون ايمانا لو قالوها على وجه النفاق و
اما اذا قالوها على الوجه النفاق واما اذا قالوها على وجه الجد والاعتقاد
كان ايمانا مثلا اذا قالوا عن صميم القلب آمنا بمحمد وكتابه من غير قصد
الخداع والنفاق كان ايمانا قوله وعقيدتهم عقيدتهم جملة حالية والتركيب
من قبيل شعري اي لو صدر هذا القول اعني قولهم آمنا بالله وباليوم الآخر
لا على وجه الخداع والنفاق منهم والحال ان عقيدتهم عند صدور هذا القول
منهم هي عقيدتهم التي هم عليها وهي العقيدة المشهورة المنقولة عنهم لم يكن
هذا القول منهم ايمانا قوله لم يكن ايمانا الواقع في الكشاف بدله فهو كفر لا ايمان
والمص غيره الى قوله ايمانا دفعا لما يرد على الكشاف ان قولهم هذا لا
على وجه النفاق مع العقيدة الفاسدة ليس بكفر غايته انه ليس بايمان لفساد
العقيدة قوله وتكرير الباء الخ لما كان عادة الجار اذا كان المعطوف عليه
اسما ظاهرا غير محتاج اليه اشار الى نكتة اعادتها مع الاستغناء عنها فاشار
الى النكتة في تكريرها هي ادعاء الاستقلال والاستحكام بكل منهما بالتفصيل
لا بطريق التبعية لان ملاحظة الجار في كل منهما يقتضي ان يلاحظه
مع كل واحد منهما معنى الفعل المعدى به فكانه مذكور مرتين وذلك
يدل على استقلال كل منهما بالايمان واستحكامه وتأكده قوله والقول
هو التلفظ بما يفيد اي هو مصدر بمعنى التلفظ بلفظ يفيد معنى
من المعاني سواء كان ذلك المعنى مفردا او مركبا وسواء كان افادته
له بالوضع او الطبع او العقل والاشارة الى هذا التعميم حذف
مفعول يفيد قوله ويقال بمعنى المفعول اي يطلق القول على
اللفظ المقول اي المتلفظ به تسمية للمفعول باسم المصدر قوله وللمعنى
المتصور في النفس ويقال له الكلام النفسي قال تعالى ويقولون
في انفسهم ما لا يبدون لك قوله وللرأي والمذهب اي يطلق
القول بمعنى الرأي والمذهب فيقال هذا اقول ابي ح رحمه الله اي
رأيه او مذهبه والفرق بينهما ان الرأي من رؤية القلب وهو الاعتقاد
المكتسب من النظر والاجتهاد سواء كان متفقا او مختلفا فيه
هو الاعتقاد الاجتهادي المختلف فيه فالرأي اعم قوله مجازا قيد

لقوله ويقال ويقال اى يطلق على هذه المعانى الاربعة اطلاقا مجازيا
اما الاول فمن تسمية المفعول باسم المصدر كما عرفت واما الثلثة فمن تسمية
المدلول باسم الدال قوله والمراد اى المراد ههنا فان اليوم فى عرف الشرع
ما بين طلوع الفجر الصادق الى غروب الشمس وعند الحكماء من طلوع الشمس
الى غروبها وقد يطلق بمعنى مطلق الوقت ليلا كان او نهارا طويلا كان
او قصيرا قوله من وقت الحشر الى ما لا يتناهى وهو وان كان له ابتداء
وهو وقت الحشر ويقال له الابد الدايم الذى لا ينقطع الا انه لا اخر له
سمى باليوم الاخر لانه الاوقات المنقضية قوله او الى ان يدخل اهل
الجنة الخ وعلى هذا يكون له ابتداء ومنتهى لانه يكون عبارة عن وقت
النشور والحساب قوله لانه اخر الايام المحدودة علة لتسمية وقت
النشور والحساب باليوم الاخر ومعنى كونه اخر الايام المحدودة انه
لا يحد بعده وقت قوله انكار ما ادعوه الخ يعنى ان قولهم امنا صريح
فى دعوى احداث الايمان ويدل التزاما على كونهم من زمرة المؤمنين
وقوله تعالى وما هم بمؤمنين نفى صريح للمدلول الالتزامى كما انه نفى التزامى
لما ادعوه صريحا والانتحال ادعاء الشخص لنفسه ما يضره يقال انتحل
فلان شعرا اذا نسب شعر غيره الى نفسه قوله وكان اصله وما امنوا
الخ ولما بين ان المراد من قوله تعالى وما هم بمؤمنين انكار ما ادعوه
ونفيه ورد عليه ان مقتضى ظاهر الحال ان يكون صريح النفى واردا
على ما ادعوه صريحا من احداث الايمان حتى يكون النفى مطابقا
للنفى فما وجه العدول الى نفى المدلول التزامى فقوله ليطابق قولهم
علة لكون الاصل ما ذكر اى انما قلنا ان الاصل مقتضى الحال ان
يقال وما امنوا ليحصل التطابق بين قولهم وبين نفيه فان قولهم امنا كلام
فى شان الفعل وبيان انه تحقق صادر عنهم وقوله تعالى وما هم بمؤمنين
كلام فى شان الفاعل وبيان ان الفعل لم يصدر عنه فالرد الذى يطابقه
هو التصريح بنفى الفعل عنهم لا بنفى فاعليته لهم فاشار الى جوابه بقوله لكنه
عكس تاكيدا ومبالغة فى التكذيب وتحرير الجواب على ما فى الحواشى
الشريفة ان العدول الى الاسمية لسلوك طريق الكناية فى رد دعواهم
الكاذبة فان انخراطهم فى سلك المؤمنين وكونهم طائفة من طوايفهم من لوازم
ثبوت الايمان الحقيقى لهم وانتفاء اللازم اعدل شاهد على انتفاء ملزومه
ففيه من التاكيد والمبالغة ما ليس فى نفى الملزوم ابتداء وكيف
لا وقد بولغ فى نفى اللازم بالدلالة على الدوام المستلزم لانتفاء حدوث
صفة نفى للازم

الملزوم

الملزوم مطلقا واكد ذلك النفى فليس فى هذه التسمية التقديم
لقصد الاختصاص بل المقصود بها سلوك طريق هو ابلغ واقوى
فى رد تلك الدعوى انتهى ومن هذا تبين وجه العدول الى نفى المدلول
التزامى قوله لان اخراج ذواتهم الخ وتوضيحه ما ذكره فى التفسير الكبير
من انه لو قيل وما امنوا لكان ردا لعين ما ادعوه ونظيره ان
من قال فلان ناظر فى المسئلة الفلانية فان قلت انه لم يناظر فيها كنت
قد كذبته اما لو قلت انه ليس من المناظرين كنت قد بالغت فى تكذيبه
يعنى ليس من هذا الجنس فكيف يظن به ذلك فكذا ههنا قوله و
اطلق الايمان عطف على قوله اكد داخل تحت التعليل ومعنى اطلاقه
عدم تقييده بمفعول الذى تعدى اليه بالباء حيث لم يقل وما هم بمؤمنين
بالله واليوم الاخر قوله على معنى الخ اى نزل بالنسبة الى ذلك
المفعول بمنزلة اللازم بناء على ارادة معنى انهم ليسوا من الايمان
فى شئ اصلا لا من الايمان بالله واليوم الاخر ولا من الايمان
بغيرها ففيه تاكيدا لنفى من حيث ان النفى الايمان المطلق
يستلزم نفى الايمان المقيد بالطريق الاولى قوله ويحتمل
ان يقيد الخ اى يحتمل ان يراد التقييد بالمفعول المذكور على
ان يكون المعنى وما هم بمؤمنين بالله واليوم الاخر الا انه حذف
لدلالة قولهم امنا بالله وباليوم الاخر عليه لانه جواب عنه فيكون
ذكر القيد فى الاول قرينة على اعتباره فى الثانى قوله والاية
تدل الخ الغرض من هذا الكلام الرد على الامام حيث قال ان
الاية تدل على ان من لا يعرف الله واقربه فانه لا يكون مؤمنا لقوله
تعالى وما هم بمؤمنين وقالت الكرامية انه يكون مؤمنا وبين وجه
دلالتها عليه بان هؤلاء المنافقين لو كانوا عارفين بالله وقد اقروا به
لكان يجب ان يكون اقرارهم بذلك ايمانا اى اعتقادا مطابقا للواقع
سواء كان ذلك الاعتقاد مستفادا من الدليل وهو العلم او كان
اعتقادا تقليديا فان احوال القلب اربعة الاعتقاد المطابق
المستفاد من الدليل والاعتقاد المطابق لا عن الدليل وهو اعتقاد
المقلد والاعتقاد الغير المطابق وهو الجهل الذى هو ضد العلم والرابع
خلو القلب عن كل واحد من ذلك لان من عرف الله واقربه لا بد
وان يكون مؤمنا هذا كلامه وتوجيه الرد ان هذه الاية انما تدل
على نفى الايمان من المنافق وهو من اظهر الايمان وخالف قلبه لسانه

بان كان مكذبا بقلبه بدليل الآيات التي بعدها وليس هذا محلا بخلاف
الكرامية وانما محل خلافهم من نطق بالشهادتين فارغ القلب عما يوافق
ذلك او ينافيه فعندهم هو مؤمن وعندنا لا قوله والخلاف الكرامية
الخ ضبطها في القاموس بفتح الكاف وتشديد الراء كشداد وبعضهم
بكسر الكاف وتخفيف الراء وبالجملة هم طائفة منسوبة الى محمد بن كرام
قايلون بانه تعالى مستقر على العرش وانه جوهر تعالى عن ذلك
علوا كبيرا ثم ان القول بان الخلاف معهم في الثاني يخالف ما في المقاصد
من ان من اخفى الكفر واظهر الايمان فهو مؤمن عند الكرامية ويستحق
الخلود في النار ويوافق ما في المقاصد ما ذكر الامام الرازي في
تفسير قوله تعالى يؤمنون بالغيب ان الذين قالوا الايمان هو الاقرار
باللسان فقط فريقان الاول قالوا ان الاقرار باللسان فقط هو
الايمان لكن شرط كونه ايمانا حصول المعرفة في القلب فالمعرفة شرط لكون
الاقرار اللساني ايمانا لانها داخلة في المسمى الايمان والثاني قالوا
الايمان يحصل بمجرد الاقرار باللسان وهو قول الكرامية وزعموا ان
المنافق مؤمن الظاهر كافر السريرة فيثبت له حكم المؤمنين في الدنيا وحكم
الكافرين في الآخرة قوله فلا ينتهض الخ اي لا يقوم حجة على الكرامية لعدم
قيامها في محل الخلاف عند المص وقد عرفت ما فيه قوله والخدع بفتح
الخاء وسكون الدال وفي بعض النسخ الخداع وهو بمعنى ان توهم غيرك
خلاف ما تخفيه من المكروه اي توقع في وهمه خلاف ما تخفيه مما يكره قوله
لتزله من الازال اي تسقطه وتمنعه عن مطلوبه الحاصل له كما في قوله تعالى
فازلهما الشيطان عنها اي اسقطهما عن الجنة ومنعهما عنها بعد ان كانا
فيه وفي بعض النسخ لتزكله من الانزال والمراد اما استزاله عن رايه
او عن مطلوبه الذي هو غير حاصل لكنه بصدده قيل ولو قال وتزله
عطفا على قوله وتوهم لكان اولى لان المعتبر في معنى الخدع هو
الازلال بالعقل لا الايهام المذكور ولذلك فسر قدس سره قوله ان
يوهم الخ بقوله يعني ويصيبه اي ويصيب الخادع صاحبه خلاف
ما تخفيه من المكروه ولا يخفى عليك ان الايهام لاجل الازلال مستتبع
للاغفال المستتبع للازلال بالفعل قوله من قولهم جذع الضب الخ
يعني ما ذكر معنى عرفي للخدع ماخوذ من هذين القولين فهما حقيقتان
لغويتان له قوله اذا توارى في جحره وهو بتقديم الجيم المضمومة على
المهملة الساكنة ثقبة في الارض قوله اذا اوهم الحارش بالحاء المهملة

والشين

والشين المعجمة صايد الضب خاصة اي لو قع الضب وهو يوهم الحارش
بعد الاختفاء خلاف ما يخفيه من مكروه الحارش والمكروه ههنا هو
ادبار الضب وهو يوهم الحارش اقباله ليمتنع عما هو بصدده قوله واصل
اي اصل الخدع الاخفاء لاعتباره في كلا معنييه اللذين اخذ منه فما قيل
الظاهر ان يقال اصله الخفا يقال بحسب اللغة اخدع اخداعا بمعنى اخفى
اخفاء لما عرفت ان المعتبر في الماخوذ منه هو الاخفاء قوله ومنه اي
من الخدع بمعنى الاخفاء المخدع بضم الميم وفتح الدال علم للمخزن و
في الصحاح المخدع والخدع على مثال المجمع المصحف والمصحف
الخزانة واصله الضم الا انهم كسروه استثقالا انتهى فهو اسم لمكان على
صيغة اسم المفعول من باب الافعال ولا ينافيه كونه ماخوذا من
الخدع بمعنى الاخفاء قوله والاخدعان بفتح الهمزة شعبة من الوريد
ذكره في القاموس والوريد هو العرق في العنق وهما وريدان
مكتنفان في صفحتي العنق مما يلي مقدمه قوله والمخادعة يكون بين اثنين
لانها من باب المفاعلة ومن خواص هذا الباب انه يكون للمشاركة
بين الاثنين بمعنى انه يصدر من كل واحد منهما متعلقا بالآخر
فيكون كل من المخادعين مخدوعا لصاحبه قوله واخداعهم
مع الله ليس على ظاهره اي لا يصدر منهم فعل الخدع متعلقا بالله ولا
من الله متعلقا بهم اما الاول فاشار اليه بقوله لا يخفى عليه خافية اي
يستحيل على الله ان يخدع من احد لتوقف الانخداع على ان
يخفى عليه والله منزه عنه قوله ولانهم لم يقصدوا احد بقية الخ دليل
اخر لعدم صدور فعل الخدع منهم متعلقا بالله تعالى يعني انهم اهل
الكتاب عارفون بالله تعالى لا يخفى عليه خافية فيمتنع ان يخدع من
احد ولا يقصدون خديعته واما الثاني فلانه معلوم الانتفاء لان
صدور الخدع من احد متعلقا بالاخر انما يكون عن العجز عن المكافحة
واظهار المكتوب والله تعالى منزه عنه وانما لم يتعرض له لان انتفاء
الفعل من احد الجانبين يكفي في انتفاء المفاعلة وقد استدل صاحب
الكشاف على الثاني ايضا بان الحكيم الذي لا يفعل القبيح لا يخدع وما
كان هذا مبنيا على قاعدة الاعتزال في التحسين العقلي حذفه المص
ولم يتعرض لحال خداعهم مع المؤمنين لانه على ظاهره اما صدوره عنهم
متعلقا بالمؤمنين فلوقوعه واما صدوره من المؤمنين متعلقا بهم فلما اشار
اليه من انهم كانوا يخفون احوالهم ويجرون عليهم احكام الاسلام دفعا

لزيادة فتنتهم واحترازاً عن اظهار خصوصيتهم لئلا يعينوا الشياطين
وفي الكشاف ما حاصله ان المؤمنين وان جاز ان يخدعوا لكن
لم يجز ان يخدعوا لانه مستهجن والمص حذفه ايضا لما عرفت ان خدعهم
للكفار بمصلحة الاسلام مستحسن قوله بل المراد اما مخادعة رسول الله صلى
الله عليه وسلم الخ ذكر في الكشاف في الجواب وجوها اربعة والمص
اكتفى باثنين منها وترك اثنين اخرين لبعدهما كما لا يخفى على الناظر
في الكشاف وقرر الوجه الاول بطريقين احدهما زايد على الكشاف
وهو حذف المضاف اي يخادعون رسول الله فحذف المضاف
لظهور ان الله تعالى لا يخدع ولا يخدع وثانيهما ان يكون مجازا
عقليا في النسبة الايقاعية وهو المراد بقوله او يقر على ان معاملة
الرسول عليه السلام الخ فانه معطوف على قوله على حذف المضاف
وحاصله ان ارادة مخادعة الرسول عليه السلام ليس من حيث
اطلاق لفظ الجلالة على الرسول مجازا فانه غير جايز بل اما من
حيث ان المضاف محذوف او من حيث انه مجاز في النسبة الايقاعية
وهذا الاخير هو المذكور فقط في الكشاف كما اشير اليه وجعل مثل
المجاز العقلي في النسبة الاسنادية قال كما يقال قال الملك كذا وانما
القايل والراسم وزيره او بعض خاصته الذين قولهم قوله ورسمهم
رسمه ثم اورد مثالا لما نحن فيه ما اورده المص من الآيتين و
اما انه على هذا الوجه سواء جعل من قبيل حذف المضاف او
من قبيل المجاز العقلي في النسبة الايقاعية يلزم ويشعر خدع
الرسول والمؤمنين اياهم فقد عرفت انه يجوز لمصلحة دينية و
اشار المص اليه ايضا في تقرير الوجه الثاني قوله من حيث انه خليفة
اشارة الى بيان العلاقة لاعتبار التجوز في النسبة الايقاعية اي
صح هذا التجوز بعلاقة ان الرسول عليه السلام خليفة الله في
ارضه والناطق عنه باوامره ونواهيه ومع عباده قوله اما ان
صورة صنعهم الخ هذه الجملة في محل الرفع معطوف على قوله اما
مخادعة الرسول عليه السلام فهو وجه ثان من وجوه الاجوبة
ذكر في الكشاف اولا قبل الصنع من صنع به صنعا قبيحا والصنع من
صنع اليه معروفا وحاصل هذا الوجه على ما هو الظاهر من عبارة
المص انه من قبيل الاستعارة التمثيلية ان تشبه الهيئة المنتزعة من
عدة امور هي صنعهم مع الله تعالى من حيث انهم يظهرون الايمان

وهم كافرون وصنع الله تعالى معهم من حيث انه تعالى امرهم باجراء
احكام المسلمين عليهم والحال ان هؤلاء الكفار عنده تعالى في
عداد سواء الكفرة بالهيئة الاخرى المنتزعة من عدة امور اخر
من الاحوال الحاصلة للمخادعين من حيث ان كلا منهما يخدع
الاخر لجلب النفع لنفسه وايصال الضر الى صاحبه فاستعير لفظ
الهيئة المشبهة بها للهيئة المشبهة استعارة تمثيلية والجامع هو الهيئة
المركبة المشتركة بين الطرفين بان اظهر كل واحد منهما للاخر خلاف
ما عنده حتى يحصل مراده ولا يحصل مراد الاخر وفي الحواشي
الشريفة ان حاصل هذا الجواب ان بينهم من الجانبين معاملة
شبيهة بالمخادعة فقوله يخادعون استعارة تبعية وليس في
هذا الجواب اعتبار هيئة مركبة من الجانبين وما يجري بينهما
شبيهة بهيئة اخرى مركبة من الخادع والمخدوع والخدع ليحمل
الكلام على الاستعارة التمثيلية انتهى يريد الرد على العلامة التفتازاني
حيث جعلها تبعية وتمثيلية على ما هو مذهبه في جواز اجتماعهما
وانت خبير بان ظاهر عبارة الكشاف والمص حملها على
الاستعارة التمثيلية لكن يجوز حملها على الاستعارة التبعية
من غير حاجة الى حملها على التمثيلية ليجمعا قوله وصنع الله
بالجر عطف على قوله وضعهم قوله باجراء احكام المسلمين
عليهم كالتوارث واعطاء سهم من المغنم والصلوة عليهم
ودفنهم في مقابر المسلمين ونحو ذلك قوله واهل الدرك
الاسفل من النار وهو الطبقة السفلى من طبقات جهنم
نقل عن الراغب ان الدرك كالدرج لكن الدرج يقال
اعتبارا بالصعود والدرك اعتبارا بالحدود ولهذا قيل
درجات الجنة ودركات النار ولتصور الحدود بالحدود
ولهذا قيل درجات الجنة في النار سميت هاوية قوله واستدراجا
لهم علة لقوله صنع الله من قوله درجه الى كذا واستدرجه اي
ادناه منه على التدريج وقربه منه درجة ليكون الحفظ و
السقوط الى الاسفل اشد واقوى قوله واشتمال الرسول بالجر
معطوف على صنع الله قوله امر الله بالنصب على انه مفعول للاشتمال
قوله واجراء حكم الاسلام بالجر عطفا على المضاف اليه في اخفاء حالهم
اي وفي اخفاء اجراء حكم الاسلام عليهم كحرمان التوارث وحرمان

اعطاء السهم من الغنايم ووضع الجزية عليهم ونحوها قوله مجازاة لهم
علة للامثال المذكور وانما جوز وا تمثيل صنعهم لان جزاء سيئة سيئة
مثلها قوله صورة صنع المخادعين جزاء في قوله ان صورة صنعهم ولفظ
المخادعين على صيغة التثنية لا الجمع قوله ويحتمل ان يراد يخادعون
يخدعون اي ما قلنا من ان المخادعة تكون بين اثنين مبني على ما هو
الاغلب في باب المفاعلة لكن قد يجيء بمعنى اصل فعله اعني مجرده
نحو وافق بمعنى وفق وسافر بمعنى سفر وهو ايضا حقيقة على ما صرحوا
فيحتمل ان يراد يخادعون ايضا معنى المجرد اعني يخدعون فلا يحتاج
الى اعتبار خدع الله والمؤمنين اياهم كما يحتاج الى اعتباره اذا
كان فعل المخادعة على ما هو الاغلب فيه من كونه بين الاثنين قوله
لا بيان ليقول او استيناف علة لكونه بمعنى يخدعون فان القول لا شك
انه من جانب المنافقين فقط فينبغي ان يكون الخدع كذلك ليطابق
البيان المبين والاستيناف ايضا يفيد فايدة البيان لانه في
معرض الجواب لما عسى ان يقال ما بالهم يقولون آمنا وما هم
بمؤمنين وما غرضهم من ذلك فقيل يخادعون الله فلما كان هذا
الكلام بيانا لغرضهم كان الفعل المذكور صادرا منهم فقط وفي
الحواشي الشريفية وجعل يخادعون بيانا ليقولون اولى من جعله
استينافا لانه ايضاح لما سبق وتصريح بان قولهم كان بمجرد خداع
وايضا ليست المخادعة امرا مطلوبا لذاته فلا يكون الجواب شافيا
بل يحتاج الى سؤال آخر انتهى والقول بان خدعهم غاية متاخرة
هو تصريح بان قولهم كان لمجرد خداع لا انه نفس مجرد خداع فلا يكون
ايضا كما لما سبق خلاف الظاهر يابى عنه جزالة التنزيل قوله بذكر ما
هو الغرض منه اي من قوله يقول آمنا الخ كانه قيل ما غرضهم
في ادعائهم الايمان كاذبين فقيل يخادعون يعني ان غرضهم
هو ان يخدعوا الله اي رسوله والمؤمنين لاغراض فاسدة
ذكرها المص بقوله وكان غرضهم في ذلك الخ قوله الا انه
اخرج الخ لما كان يجيء المزيد بمعنى الثلاثي يحتاج الى نكتة لكونه
خلاف الظاهر اشار اليها فقوله الا انه الخ استثناء من قوله
ويحتمل ان يراد يخدعون يخادعون الا انه اي يخدعون
الدال على ان الخدع صادر من واحد اخرجه في زنة فاعلت
الظ ان يقال في زنة فاعل كما وقع في بعض النسخ الا انه

اشار الى

اشار الى المثال المشهور من قولهم طارقت النعل وعاقبت اللص
قوله فان الزنة الخ اشارة الى ان وجه دلالة الاخراج المذكور على المبالغة
اي هذه الزنة للمبالغة للمغالبة اي المعارضة وبيان ان قصد كل
من الطرفين ان يفعل مثل فعل صاحبه على وجه يغلبه فيه مثل كارمته
وكرمته وناضلته فنضلته اي غلبته في الكرم ورمي السهم وقد حرف
بعض الناسخين لفظ المغالبة فاورد بدلها لفظ المبالغة وهو غلط
قوله والفعل متى غولب فيه جملة حالية اي والحال ان الفعل متى غولب
فيه بان قصد فيه كل من الفاعلين الغلبة منه على الآخر قوله كان ابلغ
منه اي اشد مبالغة من ذلك الفعل اذا جاء بلا مقابلة معارضة
فالمفضل والمفضل عليه متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار ووجه
الابلغية انه يكون الداعي والاهتمام به اشد واقوى مما اذا اوكله
وحده من غير ان يكون معارض يقصد الغلبة عليه قوله وبارز
عطف تفسير للمعارض فان المبارزة المعارضة وان يفعل مثل ما
فعل صاحبه ليغلبه قوله استصحبت على البناء للفاعل جواب لما و
فاعله ضمير الزنة وذلك مفعوله والاشارة الى الحكم المذكور لزنة
فاعلت وهو كون الفعل ابلغ يعني ان تلك الزنة وان زال عنه
ما قصد المغالبة وقصد منها اصل الفعل الا انها في اصل وضعها
لا ينفك عن الدلالة على المبالغة قوله ويعضده اي يقوي الاحتمال
المذكور في ضمن قوله ويحتمل قراءة من قرا يخدعون ويرد على هذه
القراءة ايضا ان خدعهم الله غير متصور والجواب هو الجواب ولو
بنوع تغيير في الجواب الثاني بان لا يعتبر صنع الله معهم قوله وكان وهذه
الصورة يجوز ان يكون ماضيا من الافعال الناقصة وان يكون من
الحروف المشبهة بالفعل والثاني هو الاظهر واما كان فهو جواب
لسؤال وهو انه لاي غرض من الاغراض صدر عنهم الخداع ولاي
سبب كانوا يخدعون فالسؤال عن الغرض يتاتى على كل من القراءتين
وحاصل الجواب ان لهم في ذلك المذكور من الخداع او الخدع ثلث
منافع دفع المضرة عن انفسهم وجذب المنفعة لها وايصال المضرة
الى المؤمنين قوله ما يطرف به على البناء للمفعول اي يصاب به
والقايم مقام الفاعل هو قوله من سواهم من طرف الزمان
بنوا به اصابه بها والمراد ما اصاب من عداهم من الكوفة من
اراقة الدم واستباحة المال والذراري قوله والاعطاء اي

من الفيء والغنايم والزكوة قوله الى غير ذلك من المقاصد الخ كان
يحفظوا ما يكرهون بسبب اطلاعهم على الاسرار وينتهوا من ضرر
المؤمنين على ما يحبون مالا اذاعة فيه الى منابذيهم قوله ويذيعوها اى
اى يشيعون الى منابذيهم اى منابذى المسلمين بمعنى معاديهم و
المنابذة اظهار العداوة كان كلا من المتعاديين ينبذ الى صاحبه ما فى
قلبه من العداوة او ينبذ عهده اليه كذا فى الحواشى الشريفيه وقد اورد
فى الكشاف السؤال عن وجه عدم اظهار حال المنافقين وكشفها
لئلا يصلوا الى هذه الاغراض الفاسدة واجاب بان ذلك
للمصالح التى لو كشفت حالهم لانقلبت مفاسد والمص طى هذا الكلام
عن البيتين لما دس فيه الاعتزال حيث بنى الكلام على تعليل افعال
الله بالمصالح قوله قراءة نافع الخ اى قراءة يخادعون بالالف قراءة
هولاء الايمة ولما خفى المعنى فى هذه القراءة من حيث انه قصر
تعلق المخادعة على انفسهم بعد ما صرح بكونها متعلقة بالله وبالمؤمنين
بين ان معنى قصر تعلقها على انفسهم قصر ضررها عليهم وانه لا يتجاوزهم
قال فى الكشاف كما تقول فلان يضار فلانا ولا يضار الا نفسه اى
دايرة الضرار راجعة اليه غير متخطية اياه انتهى ومثل هذا الاستعمال
شايع فى اللغات كلها يجرى فى باب المفاعلة وغيرها فتكون
العبارة الدالة على حصر تلك المعاملة مجازا او كناية عن انحصار
ضررها فيهم او بجعل لفظ الخداع المستعار مجازا مرسلا عن ضرره
فى المرتبة الثانية وعلى هذا يكون المراد المخادعة الاولى قوله
او انهم فى ذلك الخداع خدعوا انفسهم الخ يريد انه يجوز ان يكون
المراد مخادعة اخرى جارية بينهم وبين انفسهم بحسب التغاير
الذاتى ان كان المراد بالانفس الارواح والاراء او التغاير
الاعتبارى ان كان المراد الذوات قوله لما غرروها بذلك اى
جعلوا انفسهم مغرورة بما اوهموها من الاباطيل والاكاذيب
من انه يتفرع على هذا الخداع امور مهمة واغراض مطلوبة وهى
يخدع به وتطمئن اليه قوله وخدعتهم انفسهم حيث حدثتهم بالا
مانى جمع الامنية بضم الهمزة بمعنى المط قوله الفارغة اى الخالية
من اثر وفايدة يترتب عليه قوله وحملتهم على مخادعة من لا يخفى عليه
خافية وهى ضد العلانية والشئ المخفى قوله وقراء الباقون وما يخدعون
لان المخادعة لا يتصور الا بين اثنين اى لان حقيقة المخادعة كونها

من باب

من باب المفاعلة لا يمكن تحققها الا بين اثنين ولا بد ايضا ان يكونا
فاعلين مختارين يقصد كل منهما اصابة الاخر بمكروه فلا يتصور هذه
الحقيقة بين المنافقين وانفسهم سواء اريد بها ذواتهم او دواعيهم
وصاحب الكشاف جعل المخادعة بينهم وبين انفسهم حقيقة ففيه
تعريض له وتمام تفصيل الكلام فى هذا المقام فى الحواشى الشريفة ثم
ان تعليل هذه القراءة لا بد ان يحمل على وجه اختيارهم هذه
القراءة وترجيحها على الاولى لان نفس القراءة تثبت بالنقل
المتواتر لا مدخل للراى فيه قيل ان الخدع وان لم يقتض اثنين
الا انه يقتضى شخصا مغايرا للخادع حتى يقصد اصابة المكروه
به وانت تعلم ان المغايرة الاعتبارية كافية على انه قد عرفت انه
لو اريد بالانفس غير الذوات من الارواح وغيرها التحقق
التغاير الذاتى ايضا قوله وقرئ يخدعون بضم الياء وفتح الخاء
وكسر الدال المشددة من باب التفعيل ولذا قال من خدع فانه
بالتشديد فصيغة التفعيل اما للمبالغة والتكثير او انه بمعنى خدع
بالتخفيف كقتل بمعنى قتل قوله ويخدعون بمعنى يختدعون اى قرا
بفتح الياء والخاء وكسر الدال المشددة فان اصله يختدعون نقلت
فتحة التاء الى الخاء ثم قلبت التاء دالا والا لقرب مخرجها فادغمت الدال
وهو ههنا متعد ولهذا نصب المفعول كما فى قولك انتزعت الشئ اى
اقتلعته قيل ينبغى ان يكون نصب المفعل على هذه القراءة ايضا بنزع
الخافض الا ان يثبت اختراع بمعنى خدع قوله وقرئ يخدعون ويخادعون
على البناء للمفعول اى فى القراءتين جميعا ونصب انفسهم اى على
هاتين القراءتين فانصبه على القراءات على المفعولية لكون الفعل
متعديا مبنيا للفاعل قوله بنزع الخافض يقال خدعت زيدا انفه اى
عن نفه على طريقة واختار موسى قومه او على التمييز ان جوز كونه معرفة
كذا فى الحواشى الشريفة قوله والنفس ذات الشئ وحقيقته اقول حقيقة
عطف تفسيرى للذات وهو عبارة عما به الشئ هو هو سواء كان
جسما او قايما به او هو جزء منه او موجودا اخر قايما بذاته سواء كان
قيوما لغيره كالواجب تعالى اولا كالنفوس الناطقة عند محققى
الطايفة قال تعالى حكاية عن عيسى عليه السلام تعلم ما فى نفسى ولا
اعلم ما فى نفسك قوله ثم قيل للروح اى اطلق عليه ونقل اليه وفى الحواشى
الشريفة والمتبادر منه ان لفظ النفس حقيقة فى الذات مجاز فيما عداه

وذلك ظاهر في الدم والماء والرأي انتهى يشير الى ان كونه مجازا
في القلب والروح غير ظاهر لاشتهار استعماله في الذات دون
ما عداه قوله لان نفس الحي بيان لعلاقة المجاز وكذا سائر التعليلات
الآتية يعني لفظ النفس معناه الحقيقي ذات الشيء نقل عنه الى
امور اخر لعلاقة فنقل اولا الى الروح بعلاقة ان نفس الحي و
ذاته يتقوم به فالروح سبب لقوام النفس بمعنى الذات
فاطلق اسم المسبب الذي هو النفس واريد سببه الذي هو الروح
قوله وللقلب الخ اي اطلق لفظ النفس على القلب بمعنى العضو
الصنوبري ايضا بعلاقة انه محل الروح او متعلقه الاول مبني
على ان يراد بالروح الحيواني والثاني مبني على ان يراد به الروح
الانساني فان من قال بالمجردات كالحكيم يقول الروح هو النفس المجردة
وهي لا تحل بشيء وتتعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف ومتعلقه اولا
هو الروح الحيواني اعني البخار المتكون من لطيف الاغذية قالوا
ان القلب له تجويف في جانبه الايسر ينجذب اليه لطيف الدم فيتجزى
بحرارته فذلك البخار هو الروح الحيواني والنفس تتعلق به فيفيد قوة
بها يسري في جميع البدن فيفيد كل عضو قوة بها يتم فعله وقد يطلق على
هذا الجوهر المجرد الروح والقلب ايضا ثم ان كون النفس جوهرا
مجردا الى ما ذكر هو المختار عند المحققين من الفلاسفة واهل الكلام
من الصوفية وغيرهم وذهب بعض المتكلمين الى ان الروح ويطلق
عليه النفس ايضا جسم لطيف سار في البدن ساريان الماء في العود
والنار في الفحم والدهن في السمسم وتخصيص القلب الصنوبري باعتبار
انه مبتدأ للسريان قوله وللدم لان قوامها اي واطلق لفظ النفس
على الدم ايضا بعلاقة ان قوام نفس الشيء بمعنى ذاته انما هو
بالدم حتى ان الاطباء ذهبوا الى ان الروح هو الدم فان الحيوان
يضعف بخروج الدم الى ان يموت قوله وللماء لفرط حاجتها اليه
اي واطلق لفظ النفس على الماء بعلاقة ان النفس الشيء وذاته
يحتاج الى الماء احتياجا كليا كاملا بحيث لولا الماء لامتنع البقاء
عليها كما قال تعالى وجعلنا من الماء كل شيء حي قوله والرأي في قولهم
فلان يؤامر نفسه فان المراد بالنفس الرأي لانه انما يقال اذا
تردد شخص في امر وانتجه رأيان داعيان اليه لا يدري على
ايهما يعتمد قوله لانه ينبعث عنها اي اطلاق لفظ النفس على الرأي

في ذلك

في ذلك القول بعلاقة ان الرأي ينبعث عن النفس وذات الشيء وتسبب
منها فيكون مجازا مرسلا من اطلاق اسم السبب وارادة المسبب قوله
او يشبه ذاتا تامرة ويشير اليه اي او نقول العلاقة في اطلاق لفظ
النفس على الرأي انه يشبه الرأي ذاتا آمرة له ومشيرة اليه فاطلق
عليه بعلاقة المشابهة فيكون استعارة وفي الحواشي الشريفية كونه
استعارة مبنية على المشابهة انسب بهذا المقام واظهر بحسب المعنى
انتهى اما كونه انسب فلان المؤامرة المشاورة انما يتعلق بالذوات المشيرة
وتلاميها فالمناسب ان يكون ترشيحا للاستعارة واما كونه اظهر بحسب
المعنى فلان اعتبار المشابهة بين النفس وبين والرأي الداعي اظهر من
اعتبار كون النفس سببا للرأي لكون السبب الحقيقي هو الله تعالى كذا
قيل قوله والمراد بالانفس ههنا ذواتهم لانها حقيقة فيها فلا يعدل عنها من
غير ضرورة تدعو اليه فعلى هذا يتعين ان يكون المراد من قصر خداعهم
على ذواتهم قصر حمله على ما قرره في المعنى الاول قوله ويحتمل
حملها على ارواحهم وارائهم لظهور اعتبار المغايرة فيهما فعلى هذا
يتعين حملها المعنى الثاني ثم انه جزم اولا بكون المراد منها ذواتهم
وجوز ثانيا حملها على ارواحهم وارائهم للاشارة الى ان حملها على
الذوات لكونها حقيقة راجح فهو الاليق بان يكون مرادا من حاق اللفظ
واما الحمل الثاني فلتوقفه على اعتبار العلاقة وضم القرائن لكونها
مجازا مرجوح فالانسب بها ان يكون من محتملات اللفظ دون
ان يراد من حاق اللفظ واما حملها على الدم او الماء فمما لا امتناع
له ههنا وان كانا من المعاني المجازية التي يستعمل فيها لفظ النفس في
الجملة قوله لا يحسون بذلك اي بان الله تعالى لا يخفى عليه
خافية فعلى هذا يتعلق قوله لا يشعرون بقوله يخادعون الله ويجوز
ان يكون الاشارة الى خدعهم لانفسهم اي لا يحسون بانهم يخدعون
انفسهم فيتعلق بقوله وما يخادعون الا انفسهم قوله لتمادي غفلتهم اي
انما دبهم في غفلتهم او لامتداد غفلتهم وبلوغها الى مداها وغايتها قوله
جعل لخوق وبال الخداع كالمحسوس اشارة الى ان ما هو كالمحسوس
في الظهور هو المعنى الاول من معنى خداعهم لانفسهم وفي الحواشي
الشريفية فهم لا يشعرون اشارة الى ان خطاطرهم عن مرتبة البهائم حيث
لا يدركون اجلى المعلومات فيكون ابلغ واليق بالمقام من ان لا يعلمون
قوله ومشاعر الانسان حواسه ظاهرة كانت او باطنة سميت بها لكونها

مواضع الشعور او الآتها قوله واصله الشعار اصل الشعور الشعر بفتح
الشين على ما صححه بعضهم ويؤيده قوله ومنه الشعار لان الشعر بالفتح
ما نبت على ظاهر البدن و الشعار بالكسر ما يلي الجسد من الثياب
فيلي ما نبت على ظاهر البدن فيناسبه واما الشعر بالكسر فمصدر
شعر بمعنى ادرك فلا يناسبه الشعار بالمعنى المذكور وانما يناسبه
الشعار بمعنى العلامة لكونه علامة الفطنة قوله المرض حقيقة بما يعرض
البدن في الكشاف من ان المرض حقيقة في الالم والمص عدل عنه الى
ما يؤدي دفعا لما يرد على الكشاف من ان الالم عند الاطباء عرض ناشئ
من المرض لا نفس المرض فاشار المص الى ان حقيقة المرض كيفية
عارضة للبدن بخارجة له عن الاعتدال اللايق به فيلزم الالم فينطبق
على ما ذكره الاطباء ولدفع هذا الايراد عن الكشاف قال قدس
سره وغيره من شراح الكشاف كون الالم مرضا حقيقة مما لا شبهة
فيه عند اهل اللغة فاشاروا الى ان ما ذكره الاطباء لا يراعيها اهل
اللغة قوله فيخرجه عن الاعتدال الخاص به وتوضيح ذلك ان كل بدن له
نوع من الاعتدال المزاجي يختص ويليق بحاله ويكون انسب بافعاله
واثاره المطلوبة منه فاذا خرج عنه لم يصدر عنه تلك الافعال ولم يترتب
عليه هاتيك الاثار مثلا شان الاسد والاثر المطلوب منه الجراءة
والاقدام وشان الارنب والاثر المترتب عليه الخوف والاحجام
فليق بالاول الحرارة والمستدعية للاقدام وبالثاني غلبة البرودة
المناسبة للاحجام فان خرجا عما يليق بهما فان كان بالافراط فقد ادى
الى الهلاك وان كان بالتفريط فقد اوجب الخلل في الافعال والاثار
قوله ومجاز في الاعراض النفسانية معطوف على قوله حقيقة والاعراض
جمع عرض بفتح المهملتين ومعنى النفسانية هو المنسوب الى النفس والمراد
بها الصفات العارضة للنفس سواء كانت سلبية كالجهل البسيط فانه
عدم العلم عما من شانه او ثبوتية كسوء العقيدة وكذا كل ما كان
من قبيل الجهل المركب قوله التي تخل بكمالها اي كمال النفس فالضمير
راجع اليها وهي وان لم تذكر لكن يدل عليها النفسانية والموصول
مع صلته صفة مقيدة اي مطلق الاعراض النفسانية لا يطلق عليها
المرض بل انما يطلق على ما يغير الامراض البدنية في الاخلال بما
يليق بها من الكمال والمراد بكمال النفس اكتساب الفضايل الدينية
من معرفة الله بما من الصفات العلى وطاعته وسلوك سبيل

مرضية قوله

مرضية قوله كالجهل الخ شروع في تمثيل الاعراض المخلة بكمال النفس فالمراد
بالجهل الجهل بما لا يسع جهله كالاحكام الشرعية عينية والامور الدينية
فعدم العلم بها لا يخل بالكمال كما اشار اليه عليه السلام انتم اعلم مني
بامور دنياكم وهكذا حال كل افراد الانسان فانهم لا يعلمون
كثيرا من احوال الدنيا لكون مطمح نظرهم امور الدين قوله كالحسد
والضغينة الحسد بمعنى زوال نعمة المحسود والضغينة كينة الحقد
الكامن الذي يؤدي الى قصد الانتقام ~~والضغينة~~ قوله
وحسب المعاصي واخلال بكمال النفس من جهة انه ما نقله
ومناف اياه ثم ان ما يخل بكمال النفس اما آفة في الادراك
كالجهل وسوء العقيدة واما هيئة باعثة على ارتكاب الرذايل
كالحسد والضغينة واما مانعة عن اكتساب الفضايل كحسب
المعاصي فتكسير الامثلة للاشارة الى هذه الانواع الثلثة
قوله لانها مانعة عن نيل الفضايل او مودية الى زوال الحيوة الحقيقية
الابدية تعليل لكون المرض مجازا فيما ذكروا اشارة الى علاقة
المجاز وان الجامع بين المعنى الحقيقي والمجازي هو المنع عن
نيل المنافع او التادية الى الهلاك الابدي فالاول باعتبار
الحال والثاني باعتبار المال وتوضيحه ان الامراض البدنية
فيها حالتان الاولى انها يخرج البدن عن الاعتدال اللايق به
وتوجب الخلل في افعاله فان المرض العارض لعضو كاليد
مثلا يمنعه عن كماله وهو صدور الافعال المتعلقة به كالاخذ
والبطش والثانية تادية الى زوال الحيوان الجسمانية و
هلاك الجسم والاعراض النفسانية لشبه الامراض الجسمانية
في هاتين الحالتين فان الامراض الجسمانية كما انها مانعة عن
نيل المنافع البدنية التي هي اثار الصحة وتستلذها البدن
كشريف الطعام والشراب والجماع والالتذاذ بها فيفقد بها المرض
كذلك تلك الاعراض مانعة عن نيل الفضايل الدينية التي هي كمالات
يستلذها النفس ويبتهج بها فيفقد هاتيك الاعراض وكما انها قد
تؤدي الى زوال الحيوة البدنية في دار الفناء كذلك هذه
الاعراض مودية الى زوال الحيوة الحقيقية الابدية الحاصلة
للمؤمنين في دار البقاء قوله والاية تحتملها اي يحتمل ان يراد بالمرض
فيها المعنى الحقيقي وان يراد المعنى المجازي وهذا رد على الكشاف

فانه ذهب الى ان المراد به في الآية المعنى المجازي فقط وتبعه شراحه
والمص جوز ارادة الحقيقة ايضا وقدمها في بيان لان قوله فان
قلوبهم الخ اشارة الى بيان احتمال كونه حقيقة اذ المراد من القلب
هو العضو الصنوبري ولهذا قال في الاشارة الى المعنى المجازي
ونفوسهم كانت الخ فالمعنى ان عضوهم الصنوبري كانت متألمة
اي متوجعة توجعا حسيا لاجل ما شديدا مما يكرهون لما تقرر
في الطب ان الانسان اذا شاهد المكروه ودام على ذلك و
استمر فربما صار ذلك سببا لتغير مزاج قلبه وتوجعه وكون قوله
تعالى في قلوبهم مرض جملة مستأنفة لبيان موجب خداعهم و
نفاقهم لا يمنع الحمل على المعنى الحقيقي فان العين تنكر الضوء من رمد
والفم تنكر طعم الماء من سقم فلا يستبعد من ان لا يدركوا ان الله
لا يخفى عليه خافية فيتعمدوا على الخداع والنفاق وقد اشار اليه
المص حيث فسر لا يشعرون بلا يحسون على ما سبق قوله تحرق على ما فات
وفي بعض النسخ عما فات فعلى الاول من حرق الانسان
اي سحق بعضها على بعض حتى سمع لها حريق وهو كناية عن
شدة الغيظ قال تعالى واذا خلوا عضوا عليكم الانامل من الغيظ
وعلى الثاني من تحرق بمعنى احترق فيكون ملائما لما اشتهر من
ان الحسد كالنار والحاسد كالحطب في الاحتراق روي
ان اهل المدينة اتفقوا على ان يبايعوا ابن ابي ويتوجوه
بتاج الامارة قبل طلوع شمس الاسلام وقدوم فخر المرسلين صلى
الله عليه وسلم فلما تقرر امر النبوة وقبلها اكثر اهل المدينة و
تركوا ما عزموا عليه في حق ابن ابي عظم ذلك عليه وعلى اتباعه
فلم يقدروا على هضم والصبر عليه فمرض به قلوبهم مرضا حقيقيا
واشتد وجعها فقوله تحرقا علة باعثة لما لم قلوبهم متقدم الوجود
عليه كما في قولك قعدت عن الحرب جبنا لا غاية يقصد حصولها من
الفعل كما في قولك ضربته تأديبا قوله وحسدا على ما الخ عطف على
قوله تحرقا وهو ايضا علة باعثة له متقدمة عليه في الوجود قوله وزاد
الله عمتهم معطوف على قوله فان قلوبهم كانت متألمة الخ فالمناسب له
ان يقال وزاد الله تألمهم الا انه عدل عنه للتنبيه على ان الله تعالى زاد
تألم قلوبهم بزيادة غمهم المؤدي الى التألم بواسطة تغير المزاج القلبي وايضا
فيه تنبيه على ان قوله تعالى في قلوبهم مرض ليس دعاء عليهم كما قيل بل اخبار

بان الله

بان الله تعالى يزيد غمهم ووجه التنبيه ان المقصود باعدشان رسول
الله صلى الله وسلم وزيادة قدرت يوما فيوما ووجه التنبيه ان
المقصود منه تفسير قوله تعالى في قلوبهم مرض على تقدير ارادة المعنى
الحقيقي منه فالمناسب له ايضا ان يقال وزاد الله تألمهم فان الزيادة
لا بد ان يكون من جنس المزيد عليه والاغتمام ليس من جنس تألم
القلب بل سبب يفضي اليه وفي بعض النسخ فزاد الله غمهم بالفاء
فيدل على ان تألم قلوبهم سبب من اغتمامهم بمشاهدة ما يكرهون
من اعلاء قدره عليه السلام قوله واشارة ذكره والاصل الاشارة
رفع الصوت بذكر الشيء والمراد رفع قدره عليه السلام قوله و
نفوسهم كانت مؤنثة بالنصب عطف على قوله قلوبهم كانت متألمة
الخ واشارة الى جواز ارادة المعنى المجازي من المرض قوله
فزاد الله ذلك بالطبع تفسير لقوله تعالى فزادهم الله مرضا على
تقدير ان يراد بالمرض المعنى المجازي واشارة الى ان الطبع بزيادة
على ما في قلوبهم من المرض بالمعنى المجازي كالكفر وسوء الاعتقاد و
معاداة النبي صلى الله وسلم بناء على ان الطبع يزيد ما في نفوسهم من
من مرض الكفر وسوء الاعتقاد وغيرهم والزائد من جنس المزيد
عليه وملائم له لانه يؤكده ويقويه قوله او بازدياد التكاليف الخ اي
او المعنى فزادهم الله ذلك المذكور من المرض المجازي بازدياد
التكاليف اي بزيادتها فقد تبع الكشاف في استعمال الازدياد
متعديا فان الزيادة وان كان يستعمل متعديا ولازما الا
ان المشهور في الازدياد اللزوم فقد استعمله متعديا كالزيادة
وقد ذكر هذا في الحواشي الشريفة قوله وتكرار الوحي مصدر
مضاف الى المفعول اي وتكريره الوحي الى النبي صلى الله
عليه وسلم وكذا قوله وتضاعف النصر فان معناه تضعيف
النصر له عليه السلام على اعدائه قوله وكان اسناد الزيادة الخ
متعلق بقوله او بازدياد التكاليف والمقصود منه دفع ما يرد
على الاخير من ان زيادة التكاليف واخواته ليست من جنس
الامراض المجازية فضلا عن ان يكون من جنس المزيد عليه مع
ان ذلك لا بد منه وحاصل الجواب ان زيادة الله تكاليفهم
الخ ليس زيادة كفرهم حتى يرد ان الزائد ليس من جنس المزيد
عليه وبل زيادة التكليف الخ سبب لزيادة الكفر وساير الامراض

النفسانية ويؤدي اليها فاسناد زيادة مرضهم الذي هو الكفر وغيره
اليه تعالى ليس من حيث نفسه بل من حيث ان فعله سبب لها فكانه قيل
فزادهم الله كفرا بسبب زيادة تكاليفهم الخ قوله من حيث انه اي من
حيث ان ذلك المذكور من الكفر وسوء الاعتقاد ومعاداة النبي عليه
السلام ونحوها مسبب عن فعله هو ما ذكر من التكاليف واخوته
فالضمير المنصوب راجع الى لفظ ذلك الذي اشير الى ما ذكر واما راجعه
الى الزيادة فيحتاج الى تاويل الزيادة بالمرض الزايد ثم ان بيان كون
الكفر وساير ما ذكر من امراضهم القلبية مسببا عن زيادة التكليف
واخويه انه تعالى كلما زاد التكليف فانكروه ازداد كفرهم وسواء
اعتقادهم وكذلك كلما كرر الوحي اليه عليه السلام ونفره على اعدائه
ازداد معاداتهم اياه عليه السلام وحسدهم قوله واسنادها الى السورة
لكونها سببا غرضه التوفيق بين ما ذكر هنا من اسناد زيادة مرضهم الى
الله تعالى وبين ما ذكر في سورة التوبة من اسنادها الى السورة حيث
ذكر فيها فاما الذين في قلوبهم مرض فزادتهم اي السورة رجسا الى رجسهم
وحاصل التوفيق ان الاسناد هنا من حيث انها سبب من فعله
وفي التوبة من حيث ان السورة نفسها سبب واسناد الشيء الى سببه
وسببه شايع في كلام البلغاء وسببية السورة لزيادة مرضهم من حيث
انه اذا سمعوها فانكروها كفروا بها قوله ويحتمل ان يزيد بالمرض ما تداخل
قلوبهم الخ عطف على قوله والاية تحتملها واشارة الى جواز ارادة معنى مجازي
اخرى يشبه بالمعنى الحقيقي ايضا والفرق بين المعنى المجازي الاول وبين
هذا المجاز انه اريد بالمرض في الاول الاعراض النفسانية المخلة بكمالها
في باب الاعتقاد كالجهل وسوء العقيدة او في باب الاخلاق الفعلية بان
يكون من الملكات الروية الفعلية كالحسد وحب المعاصي وفي باب الاخلاق
الانفعالية بان يكون من الملكات الروية الانفعالية مثل الجبن والخور
وهو بفتح الخاء والعين ضعف القلب قوله حين شاهدوا ظرف لقوله
تداخل يعني ان قلوبهم كانت اولا قوية لكونهم واثقين في زعمهم بان ريح
الاسلام تهب حينا ثم يسكن فلا يستقر امره بل يضمحل فلما شاهدوا شوكة
المسلمين في الحرب وغيره وراوا قوة الاسلام وانه تعالى اظهره على الدين كله
تداخل في قلوبهم الضعيف وعرض لها اليأس وتحقق عندهم ان دينهم
المعوج لا يقوم ابدا قوله وقذف اما فعل ماض في محل الجر معطوف
على قوله شاهدوا واما مصدر منصوب عطفا على قوله شوكة المسلمين

او بجرور

او بجرور عطفا على الملايكة واياما كان فهو اشارة الى انهم وان كانوا من
قبل اصحاب جادة وجراة في الحروب الا انه قذف الله في قلوبهم الرعب
وصار الرعب كالمشاهد المحسوس لهم فغلب الخوف والجبن
عليها فضعفت واعلم ان قوله تعالى في قلوبهم مرض جملة مستانفة
ابيان الموجب لخداعهم ونفاقهم وقوله تعالى وما يشعرون
جملة معترضة او حالية قوله وبزيادة تضعيفه عطف على قوله
بالمرض يعني لما كان المراد بالمرض في هذا الاحتمال ما تداخل قلوبهم
من الجبن والخور كان المراد بزيادة الله مرضهم تضعيف ما تداخل
قلوبهم بسبب زيادة الله لرسوله عليه السلام النصرة على الاعداء
والبسط في البلاد فانهم لما شاهدوها زاد خوفهم وجبنهم كما
اشار اليه تعالى بقوله يحسبون كل صيحة عليهم قوله اي مولم
بفتح اللام اسم مفعول من الايلام فمعنى الم صار ذا الم فهو صفة
المعذب لكن وصف به العذاب للمبالغة فكان العذاب من
شدته يتالم وبهذا نهاية المبالغة وههنا قصة عربية فلنقصها
عليك وهو ان صاحب الكشاف قال في هذه السورة الانعام
في تفسير قوله تعالى بديع السموات والارض من اضافة
الصفة المشبهة الى فاعلها اي بديع السموات وارضه كقولك
فلان بديع الشعر اي بديع شعره ثم قال في السورتين وقيل البديع
بمعنى المبدع كما ان السميع في قوله امن ريحانة الداعي السميع
بمعنى المسمع والمص تبعه في سورة الانعام لكن اختاره في
سورة البقرة ما مرضه في سورة الانعام بقوله وقيل معناه المبدع
ثم قال وقد سبق الكلام فيه اشارة الى ما ذكره في البقرة مع
ان ما اختاره في احدى السورتين يغاير ما اختاره في الاخرى
فكلامه في الموضعين لا يخلو عن الشيء بخلاف ما في الكشاف فانه
لم يزل في السورتين قايلا بانه من اضافة الصفة المشبهة الى
فاعلها وممرضا للقول بانه بمعنى المبدع ومن الغرايب ما اورده
صاحب الارشاد وههنا حيث قال في تفسير الاليم اي مولم يقال
الم وهو اليم كوجع وهو وجيع وصفه العذاب للمبالغة
كما في قوله نحيته بينهم ضرب وجيع على طريقة جد جده فان
الالم والوجع حقيقة للمولم والمضروب كما ان الجد للجاد وقيل
هو بمعنى المولم كالسميع بمعنى المسمع وليس ذلك بثبت

كما سيجئ في قوله تعالى بديع السموات والارض انتهى وقد قال في تفسير
البديع في السورتين اى مبدعها ومخترعها بلا مثال يحتذيه ولا قانون
ينحيه فان البديع كما يطلق على المبتدع يطلق على المبتدع نص
عليه الشاطبي اهل اللغة وقد جاء بدعة كمنعة بمعنى انشاؤه كا
بتدعه كما ذكر في القاموس وغيره ونظيره السميع بمعنى المسمع
في قوله ايس ربحانة الداعي السميع انتهى فعدل ما سيجئ منه كما يجئ
في السورتين على نقيض ما ادعاه لدلالة على انه ثبت وارد على ما
ذكره ائمة اللغة قوله كقوله تحية بينهم ضرب وجيع اى كما ان الوجيع
صفة المضروب حقيقة وصف الضرب مبالغة وفي الحواشي الشريفية
وصدر البيت وخيل قد دلفت بهم تتبع تخيل واراد بالخيل الفرسان
يقال دلف الكتيبة تقدمها ودلف الشيخ اذا قارب الخطو
كلا المعنيين حسن هنا والباء للتعدية قوله على طريقة قولهم جد
جده في الحواشي الشريفية اى على طريقة الاسناد المجازي ولم يرد انه من
قبيل الاسناد الى المصدر المسند كما في المثال بعينه بل هو قريب منه
كما ترى والذي هو من قبيله قولك الم اليم ووجع وجيع قوله و
المعنى بسبب كذبهم او بدله اشارة ان ما مصدرية وان الباء اما
سببية او للمبالغة فان الجزاء مقابل للجريمة واحريمة سبب للجزاء
فجاز كونها للسببية بهذا الاعتبار وكونها للمقابلة بالاعتبار الاول
واما كلمة كان فللدلالة على الاستمرار في الازمنة ثمت وقع الفراغ
~~عن تبييض~~ بحمد الله تعالى وحسن توفيقه من نسخه في وقت العصر من يوم
الجمعة من شهر ربيع الاول سنة تسع وثمانين والف على يد اضعف
عباد الله واحوجهم الى غفران ربه اللطيف محمد بن حسين عن المحمية قسطنطينية
المحروسة عن افادة البلية بعفو الله تعالى بعيوب نفسه وجعل يومه خيرا
من امسه ولمن تلح في هذه النسخة الشريفة الغرا
وسمح لكاتبه ومصححه بالدعاء
وصلى الله على سيدنا
محمد واله اجمعين
امين يا رب
العالمين
تم تم
م